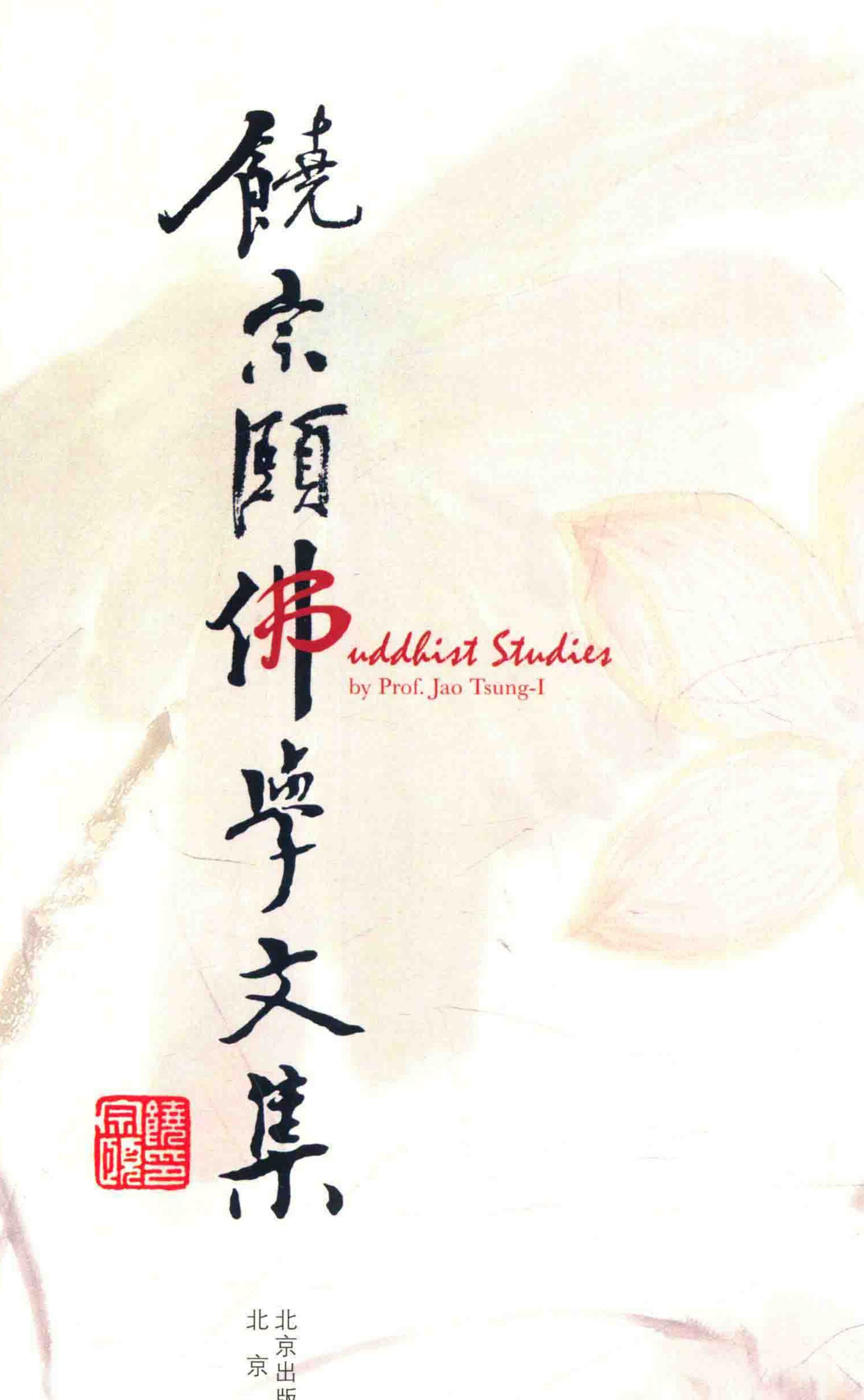


北京出版集團公司
北京出版社

饒宗頤佛學文集

Buddhist Studies
by Prof. Jao Tsung-I

饒宗頤

北京出版集團公司
北京出版社

著作權合同登記號：图字 01-2013-9263

圖書在版編目（CIP）數據

饒宗頤佛學文集 / 饒宗頤著. —北京：北京出版社，2014.8

ISBN 978-7-200-10808-8

Ⅰ. ①饒… Ⅱ. ①饒… Ⅲ. ①佛學—文集 Ⅳ. ①B94-53

中國版本圖書館CIP數據核字（2014）第143991號

本書僅限中國大陸地區發行、銷售

策　　劃：安　東

責任編輯：高立志

責任印製：宋　超

饒宗頤佛學文集

RAOZONGYI FUXUE WENJI

出　　版　北京出版集團公司
　　　　　北　京　出　版　社

地　　址　北京北三環中路六號

郵　　編　一〇〇一二〇

網　　址　www.bph.com.cn

總 發 行　北京出版集團公司

印　　刷　北京華聯印刷有限公司

開　　本　十六開　七八七毫米×一〇九二毫米

印　　張　四一點二五

字　　數　六二四千字

版　　次　二〇一四年八月第一版第一次印刷

印　　数　一—五〇〇〇

ISBN　978-7-200-10808-8

定　　價　壹佰伍拾捌圓

質量監督電話　010-58572393



目錄

序（李焯芬） 001

一、傳華史溯

從石刻論武后之宗教信仰 008

清初僧道忞及其《布水臺集》 027

晚期詩論採用佛典舉例 049

南戲戲神咒「囉哩嗹」之謎 056

達嚫國考 067

二、佛學淵源論

《我的釋尊觀》序 076

吽字說 078

安荼論（aṇḍa）與吳晉間之宇宙觀 089

論釋氏之崑崙說 105

早期青州城與佛教的因緣 116
金趙城藏本法顯傳題記 124
謝客與驢唇書 131
論僧祐 134
從釋彥琮《辯正論》談譯經問題 149
隋禪宗三祖塔磚銘 154
新州——六祖出生地及其傳法偈 160
慧能及《六祖壇經》的一些問題 168
《禪門悉曇章》作者辨 173
法門寺有關史事的幾件遺物 177
從法門寺論韓愈之排佛事件 186
論元祥邁注《韓文公別傳》 191
獅子林與天如和尚 195
大顛禪師與心經註 199
論悉曇異譯作「肆曇」及其入華之年代 205
北方譯刊慧遠所述之《悉曇章》 211
鳩摩羅什《通韻》箋 215

慧琳論北涼曇無讖用龜茲語說十四音 237
趙宧光及其《悉曇經傳》 242
敦煌《悉曇章》與琴曲《悉曇章》 249
從《經唄導師集》第一種《帝釋（天）樂人般遮琴歌唄》聯想到的若干問題 260

三、緣繫敦煌

巴黎藏最早之敦煌寫卷《金光明經》（P.4506）跋 268
北魏馮熙（？-495）與敦煌寫經——魏太和寫《雜阿毘曇心經》跋 275
神璽三年光世音贊跋——柏林印度藝術博物館（Museum für Indische Kunst）藏經卷題識 283
神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題 287
王錫《頓悟大乘政理決》序說並校記 301
京都藤井氏有鄰館藏敦煌殘卷紀略 363
寫經別錄引 373
記唐寫本唵字贊 387
港大馮平山敦煌寫卷展小引 389
談佛教的發願文 392
詞之起源與佛曲（讚詠）兼論敦煌所出之佛讚集 406

詞與法樂（法曲）梵唱及僧人之改作舊曲 412
偈讚與長短句 417
讚詠在道釋文學上之發展及其曲子之分途 419
和聲之型態及其在詞上之運用兼論佛曲之樂府 422
法京所藏敦煌群書及書法題記 426
白畫源流與敦煌畫風 521
敦煌卷軸中之白畫 541

四、文藝佛學

《天如和尚剩語集》二卷 556
《文心雕龍》與《阿毗曇心》 561
《文心雕龍》與佛教 567
《洛陽伽藍記》書後 579
八大山人禪畫索隱 581
「个山小像」之「新吴」與饒宇朴題語 600
个山自題像贊試釋 605
馬鳴《佛所行讚》與韓愈《南山》詩 612

五、選堂序跋

洪武南藏本《釋迦方志》跋 620

《悉曇學緒論》後記 621

《畫𩑈——國畫史論集》小引 624

《文鏡秘府論探源》序 625

美國紐約安思遠先生所藏歷代佛教寫經展序言 626

《石濂大汕與澳門禪史》序 629

魏太和寫《雜阿毘曇心經》跋 631

《法華經——和平與共生的啟示》展覽會賀詞 636

六、選堂小品

宗頤名說 640

佛教聖地Banāras 641

《洛陽伽藍記校箋》序 645

編後記 647

序

余服務學界有年，有緣遇上不少世界級的學者。惟環顧古今中外，像饒宗頤教授這樣學術領域廣博、並在多個學術及藝術領域中均有卓越成就與創新突破的大學問家，實在也舉不出第二個例子來。語云：為學當如金字塔，要能博大要能高。饒教授無疑是這個願景的最佳寫照和經典楷模了。他的學術領域，涵蓋了中國文明史、中西交通史、宗教文史研究、古文字學（包括甲骨學）、簡帛學、敦煌學、經學、文學、潮學、書畫藝術等。

饒教授卓然有成的其中一個學術領域是佛教文史研究。饒教授曾謂：「佛教自漢唐以來全面融入中國文化之中，影響至為深遠。因此，我們如果不懂一點佛教，就不可能懂中國文化。」可見他對佛教研究的重視。本書收錄了他多年來在這方面的重要著述，自有其極重要的傳世價值。全書充分反映了饒教授一貫以來「求真、求正、求是」的治學精神。佛教的宗旨是以智慧讓人離苦得樂。竊以為，饒教授這種實事求是的治學態度，正正是佛家智慧的基礎：「如實觀」。它鼓勵我們平常如實地看問題；治學如此，生活亦如此。這也就是「平常心是道」的真義。

本書能結集出版，端賴天地圖書公司總編輯孫立川博士的遠見。十分感恩香港大學佛學研究中心前總監淨因法師、駱慧瑛博士以及天地圖書公司編輯郭坤輝女士為本書的編輯出版所付出的大量心力。更感恩新文豐出版公司在版權上的慷慨幫助。

謹以此書作為祝賀饒教授九八華誕的一份獻禮。

香港大學饒宗頤學術館館長
香港大學佛學研究中心主席
李焯芬　二〇一三年五月

目錄

序（李焯芬） 001

一、傳華史溯

從石刻論武后之宗教信仰 008

清初僧道忞及其《布水臺集》 027

晚期詩論採用佛典舉例 049

南戲戲神咒「囉哩嗹」之謎 056

達嚫國考 067

二、佛學淵源論

《我的釋尊觀》序 076

吽字說 078

安荼論（aṇḍa）與吳晉間之宇宙觀 089

論釋氏之崑崙說 105

早期青州城與佛教的因緣 116

金趙城藏本法顯傳題記 124

謝客與驢脣書 131

論僧祐 134

從釋彥琮《辯正論》談譯經問題 149

隋禪宗三祖塔磚銘 154

新州——六祖出生地及其傳法偈 160

慧能及《六祖壇經》的一些問題 168

《禪門悉曇章》作者辨 173

法門寺有關史事的幾件遺物 177

從法門寺論韓愈之排佛事件 186

論元祥邁注《韓文公別傳》 191

獅子林與天如和尚 195

大顛禪師與心經註 199

論悉曇異譯作「肆曇」及其入華之年代 205

北方譯刊慧遠所述之《悉曇章》 211

鳩摩羅什《通韻》箋 215

慧琳論北涼曇無讖用龜茲語說十四音 237
趙宧光及其《悉曇經傳》 242
敦煌《悉曇章》與琴曲《悉曇章》 249
從《經唄導師集》第一種《帝釋（天）樂人般遮琴歌唄》聯想到的若干問題 260

三、緣繫敦煌

巴黎藏最早之敦煌寫卷《金光明經》（P.4506）跋 268
北魏馮熙（？–495）與敦煌寫經——魏太和寫《雜阿毘曇心經》跋 275
神璽三年光世音贊跋——柏林印度藝術博物館（Museum für Indische Kunst）藏經卷題識 283
神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題 287
王錫《頓悟大乘政理決》序說並校記 301
京都藤井氏有鄰館藏敦煌殘卷紀略 363
寫經別錄引 373
記唐寫本唵字贊 387
港大馮平山敦煌寫卷展小引 389
談佛教的發願文 392
詞之起源與佛曲（讚詠）兼論敦煌所出之佛讚集 406

詞與法樂（法曲）梵唱及僧人之改作舊曲 412
偈讚與長短句 417
讚詠在道釋文學上之發展及其曲子之分途 419
和聲之型態及其在詞上之運用兼論佛曲之樂府 422
法京所藏敦煌群書及書法題記 426
白畫源流與敦煌畫風 521
敦煌卷軸中之白畫 541

四、文藝佛學

《天如和尚剩語集》二卷 556
《文心雕龍》與《阿毗曇心》 561
《文心雕龍》與佛教 567
《洛陽伽藍記》書後 579
八大山人禪畫索隱 581
「个山小像」之「新吳」與饒宇朴題語 600
个山自題像贊試釋 605
馬鳴《佛所行讚》與韓愈《南山》詩 612

五、選堂序跋

洪武南藏本《釋迦方志》跋 620
《悉曇學緒論》後記 621
《畫䪻——國畫史論集》小引 624
《文鏡秘府論探源》序 625
美國紐約安思遠先生所藏歷代佛教寫經展序言 626
《石濂大汕與澳門禪史》序 629
魏太和寫《雜阿毘曇心經》跋 631
《法華經——和平與共生的啟示》展覽會賀詞 636

六、選堂小品

宗頤名說 640
佛教聖地Banāras 641
《洛陽伽藍記校箋》序 645

編後記 647

一、傳華史溯



從石刻論武后之宗教信仰

唐初人已嗜古碑，《唐會要》五云：「韓王元嘉愛古碑、古蹟，多得異本（一）。」宋楊文公《談苑》，記王溥薦何拱為鳳翔帥，「拱思所以報、問溥所欲？溥曰：長安故都多前賢碑版，願悉得見之。拱至，遣督匠摹打，凡得石本三千餘以獻。溥命善書者分錄為《琬琰集》，凡百卷（二）。」此事在歐趙以前。是對石刻之愛好和搜集，已不始於宋人。自宋以來，即盛行著錄之事，以貞石證史，眾所熟悉。為碑志考據者，校錄文字而外，以考證人名、地名、官名為多。以一碑作孤立之處理，此為金石學家之職，非史家之要務也。史家之貢獻，在能提出歷史問題，以碑為旁證，尋求解答，此以碑證史，與金石家以史證碑不同。

本文以武后之宗教信仰問題為重點，討論較為廣泛。可能牽涉武后與佛教、道教及景教、儒術關係等問題。我人或將聯想到陳寅恪先生《武曌與佛教》一文。該文討論重心有三：一為武后先世楊隋皇室之佛教信仰，陳先生指出武后受其母楊氏宗教信仰之熏習。二為武后以佛教為符讖，又證明《大雲經》非偽造。其三從唐人詔令看唐初佛教地位之升降。關於第一點，陳先生據《蕭瑀傳》及外戚《楊仁恭傳》與《廣弘明集》等資料，證明楊氏必為篤信佛教之人物。按陳先生全未利用石刻材料，故求證十分辛苦。其實武后母氏生平，見《唐書・楊執柔傳》，又有武三思撰相王旦所書之《順陵碑》，長達四千餘言（長安二年六月立）。顧炎武《求古錄》、孫星衍《續古文苑》及陸增祥《八瓊室金石補正》四十五已錄其全文，羅振玉亦有校正本，載《石交錄》卷四。文敘楊氏先世及其信佛經過甚詳。又武后在嵩山少林寺永淳二年九月王知敬書之《御制詩書碑》云：「從駕幸少林寺，睹先妃營建之所，逾淒遠慕。」詩中已有「金輪轉金地，香閣曳香衣」之句，後來於長壽二年加號「金輪」，此時經已先用是語，形諸吟詠。唐高宗晚年兩度幸嵩山，一在調露二年，一為永淳二年，此詩即是時從幸所作。后母楊氏以咸亨元年八月薨，

年九十有二，加贈太原王妃，故詩稱曰先妃。楊氏在少林寺有所營建。后見後甚為感動。武后之信佛及以後對佛教興造寺像，謂與母氏有關，自不成問題。又隋楊氏與佛教淵源，見於碑刻者又不少。如大業三年《棲岩道場舍利塔碑》（見《山右石刻叢編》卷三），即陳文中所述「其棲岩寺即是太祖元武皇帝之所建造者」，均有碑可證。至蕭瑀信佛事，見於濟度寺比丘尼法樂法師《墓志》。法樂為瑀之長女，自幼出家（李宗蓮《懷岷精舍金石跋》），見於龍朔三年《尼法願墓志》（《金石萃編》五十四），法願則瑀之第三女。蕭氏一家對佛教信奉之篤，雖經太宗之反對，其女削髮為尼者，不止一人。可見蕭氏家庭信佛之程度，賴有碑刻可以見之。凡此可補陳先生文中所未及。

因鑒於陳先生於石刻資料未加利用，本人讀碑之餘，對武后宗教信仰問題，深感興趣，由石刻領會到有一些不同看法。

（一）武后之宗教信仰，前後有極大轉變，在其與薛懷義接近時期，由於利用佛教，而崇信佛教。及至晚年常遊幸嵩山，則興趣轉移於道教。

（二）雖於天授二年頒佈釋教先道之制，但此為一時之舉。後欲造巨大佛像亦因人諫阻而中止。後來大雲寺亦且改回原名，稱「仁壽寺」。

（三）武后有若干涉及宗教性之行動，如嵩山封禪之類，乃承接高宗之遺軌，又明堂之制，則隋以來各皇帝未完成之鴻業。天樞之立，集萬國蕃長落成之，則又天可汗精神之表現。

以下將利用碑志，加以詳細討論：

一、武后與佛教

《舊唐書·則天紀》載初元年七月，「有沙門十人，偽撰《大雲經》，表上之，盛言神皇受命之事。制頒於天下，令諸州各置大雲寺，總度僧千人。」「九月九日壬午，革唐命，改國號為周，改元為天

授。……乙酉，加尊號曰聖神皇帝。」二年四月，「令釋教在道法之上，僧尼處道士女冠之前。」按此天授二年制中有「大雲闡奧，明王國之禎祥；方（等）發揚，顯自在之丕業。……爰開革命之階……以申自我之規。」借用釋氏辭句，作為符應之憑借。以《大雲經》中「即以女身為王國土」為女子稱帝之理論根據。《大雲經》非為偽造，只可說是偽托。武后登位之過程，先是於垂拱四年，由魏王武承嗣偽造瑞石，文云「聖母臨人，永昌帝業」。令雍州人唐同泰表稱獲之洛水，號其石曰《寶圖》。五月，則天由皇太后加尊號曰聖母神皇。七月，改《寶圖》為《天授聖圖》。十二月，神皇拜洛水，受《天授聖圖》，勒石曰《天授聖圖之表》。及革唐命，改國號曰周，改元為天授。天授一名，即由洛水之《天授聖圖》而來。此一製造符應而登極之辛苦歷程，與王莽時哀章等上金匱而即真完全相似。登位手段主要仍是採取傳統符應之舊式方法[三]，《大雲經》僅是輔助手段而已。據《新唐書·武后傳》：「載初中，拜薛懷義輔國大將軍，封鄂國公，令與群浮屠作《大雲經》言神皇受命事。」又宋敏求《長安志》：「武太后初，光明寺沙門宣政進《大雲經》，經中有女主之符，因改為大雲經寺，遂令天下每州，置一大雲經寺[四]。」則稱寺名曰「大雲經寺」。此一幕趣劇當然出於薛懷義及僧徒所策劃。《舊唐書·薛懷義傳》：「懷義與法明等造《大雲經》，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。故則天革命稱周，懷義與法明等九人（按懷義傳稱「與洛陽大德僧法明、處一、惠儼、稜行、感德、感知、靜軌、宣政等，在內道場念誦」，合懷義恰為九人）並封縣公，賜物有差，其偽《大雲經》頒於天下，寺各藏一本，令升高座講說。」據此，諸沙門亦援《彌勒下生經》立說，與隋時之彌勒教及後來之白蓮教無異。則此諸僧必有淨土宗者流。《增一阿含》第四十二日品言彌勒應三十劫成無上正真等覺。《法住記》述彌勒應正等覺出現世間時，贍部洲廣博嚴淨。此為彌勒下生作閻浮提主之根據。東晉釋道安於彌勒前立誓，北魏太和始造彌勒像。齊傅大士自稱係彌勒菩薩分身世界，濟度眾生。隋時宋子賢及桑門向海明均自稱彌勒佛出世。（《隋書·五行志》）法明等持此為說，亦卑之無甚高論。敦煌經卷亦見懷義監譯之名。英倫S. 2278號為《寶雨經》，達摩流支宣譯梵本。其題記云：「大周長壽二年歲次癸巳九月丁亥朔三日己丑佛授記寺譯。大白馬寺大德沙

門懷義監譯。」

《舊唐書・姚璹（令璋，思廉孫）傳》：「時武三思率蕃夷酋長請造天樞於端門外，刻字紀功，以頌周德，璹為督作使。證聖初，璹加秋官尚書同平章事。是歲明堂災（按在證聖元年正月丙申夜）。則天欲責躬避正殿。璹奏曰：此實人火，非曰天災。……臣又見《彌勒下生經》云：當彌勒成佛之時，七寶台須臾散壞。睹此無常之相，便成正覺之因。……況今明堂乃是布政之所，非宗廟之地，陛下若避正殿，於禮未為得也。」則天乃依璹奏，先令璹監造天樞。至是以功當賜爵一等。」又《舊唐書》二十二《禮志》：「（明堂既災）舍人逢敏奏稱：當彌勒初成佛時，有天魔燒宮，七寶樓台須臾散壞，斯實諸妄之邪言。」即針對姚璹之奏，可見當時大臣亦以則天比之彌勒下生，雖明堂之火，亦借彌勒為詞，豈不可笑！

又《新唐書・武后傳》：「時春官尚書李思文詭言《周書・武成》為篇，辭有『垂拱天下治』為受命之符。后喜，皆頒示天下。」可見其時言受命符應之多，僧徒之表上《大雲經》，特其一端而已。但當時有反對之者，《新唐書・岑長倩書》：「和州浮屠上《大雲經》，著革命事，后喜，始詔天下立大雲寺，長倩爭不可，繇是與諸武忤。」長倩是岑文本從子，因反對立武承嗣為皇太子及《大雲經》事而被斬於市。岑是此一事之犧牲者，茲特為之表彰。《舊唐書》不載此事，《新舊唐書合鈔》引新書「和州浮屠上《大雲經》」句補之。按諸僧皆洛陽大德，和州二字必誤。《舊唐書》本紀云：「殺豫章王亶，遷其父舒王元名於和州。有沙門十人偽撰《大雲經》表上之。」此處和州乃《新唐書》涉上文舒王之貶所而誤讀，故以為「和州浮屠」。《地理志》和州屬淮南道，有和州歷陽郡，與洛陽無關，附為訂正。

徐松《兩京城坊考》錄自《長安志》，均稱「大雲經寺」；考之碑刻，但作「大雲寺」，無「經」字，如：

（1）而穪（天授）二年，大雲寺彌勒重閣碑，杜登撰（見《山右石刻叢編》五）。前有一行「大周大雲寺奉為聖神皇帝敬造溫（涅）槃變碑像一區」。碑在山西猗氏縣仁壽寺。

（2）大足元年辛丑建大雲寺之□文，賈膺福撰書，太原武盡禮（武后族屬）勒上，額題「大雲寺皇

帝聖祚之碑」，碑長二千餘字，多殘泐，見《金石萃編》六四，碑在河南河內，原為隋之長壽寺。

《天授碑》末又一行「而稱二𠡦一𠥱二十四𡆠准制置大雲寺，至三年𠙺（正）𠥱十八𡆠准制回換額為仁壽寺」。是至翌年，大雲寺已可換額回復舊稱。獲鹿縣本願寺《心經》周長安時石幢末行有「恆州大雲寺□道僧慧……」字樣（見沈濤《常山貞石志》七）。所有石刻均作「大雲寺」，不稱「大雲經寺」。《唐會要》：「天授元年十月二十九日，兩京及天下諸州各置大雲寺一所。至開元二十六年六月一日並改為開元寺。」後來開元寺固由大雲寺所改名，然山西猗氏之大雲寺，天授三年即已准復原稱仁壽寺，且著之於碑文矣。

《集古錄》載有「長安二年司刑寺大腳跡敕並碑銘二，閻朝隱撰。」（《金石錄》：後碑范元哲撰）歐公謂「自古君臣事佛，未有如武氏時之盛也，視朝隱等碑銘可見矣。」惜原文不可畢睹。至於造佛像之事，明堂既成，后命僧懷義作夾紵大像，殺牛取血，畫大像首高二百尺，據謂懷義刺膝血為之。佛像小指甲猶可容數十人，其大可知。及懷義火燒天堂延及明堂，暴風裂血像為數百段。

后又欲於洛陽北邙山造白司馬坂巨佛大像，當日諫諍者有狄仁杰、李嶠（《新唐書》一二三嶠傳）、張廷珪（《舊唐書》一五二廷珪傳）多人（參《唐會要》四九），乃罷其役。張廷珪於後來中宗神龍時諫白馬坂營大像第二表云：

> 天后朝，懷義營大像，並造天堂安置，令王宏義、李昭德等，分道採斫大木，虐用威勢。……凡所營構，並為災火。懷義之徒，相次伏法而死。自此之後，停寢十年。……

關於建白司馬坂巨佛像事，日人松本文三郎考證甚詳（《則天武后の白馬坂大像に就いて》，《東方學報》，京都五）。自懷義寵衰被誅，武后對佛像營建已不如前之熱心，亦接納群臣之諫。《新唐書・蘇瓌傳》：「武后鑄浮屠，立廟塔，役無虛歲。蘇瓌以為糜損浩廣。……請並寺，著僧常員，數缺則補。后

善其言。」聖歷元年正月頒制：「佛道二教，同歸於善，無為究竟，皆是一宗。」對二教已無輕重之別。可見後來后對佛教之信仰已衰，未能貫徹到底。由是觀之，武后不得謂為佛教之真正信徒。

武后臣下，如前營繕大匠王璿，於長安三年七月，有石龕《阿彌陀像銘》（《萃編》六十五）。姚元之有長安三年九月《造像記》（《萃編》六十五），然元之[五]後來反對佛教最為劇烈。《新唐書・姚崇傳》，對玄宗請絕佛道營建。又言「佛不在外，悟之於心，行事利益，使蒼生安穩，是謂佛理，烏用奸人，以汨真教。」崇又戒子孫令云：「抄經鑄像之無益，緣死喪、造經像以追福，兒曹慎不得為。」似有鑒於武氏之失，此是一種覺醒。

二、武后與道教及封禪之典

泰山封禪之典，高宗時已舉行。《舊唐書》：高宗麟德二年「十月戊午皇后請封憚，司禮太常伯劉祥道上疏請封禪」。三年春正月戊辰，「車駕至泰山……己巳，帝升山行封禪之禮」，改元乾封。「兗州界置紫雲、仙鶴、萬歲觀，封巒、非煙、重輪三寺，天下諸州置觀、寺一所。」因至泰山，遂命附近亦置道觀。

高宗封禪之舉，實出天后所請。《金石錄》有《白鶴觀碑》，中宗時立。然山西長子縣有《白鶴觀碑》，文中有云：「白鶴觀者，垂拱二年之所立也。」又云：「垂拱二年，長子縣宰朝散大夫高同營創基宇，造立尊容，建此豐碑，旌以功德。」則碑琢於武后時，而追樹於中宗之後（《山右石刻叢編》五）。武后嘗召天台道士司馬承禎。《舊唐書》承禎傳：「（承禎）師潘師正，傳其符籙及辟谷導引服餌之術。……止於天台山，則天聞其名，召至都，降手敕以贊美之。及將還，敕麟台監李嶠餞之於洛橋之東。」嵩山老君洞有王適撰序，司馬承禎書之《潘尊師碣》，題「弟子中岩道士獄（司）馬（馬）[illegible]（籀文子）[illegible]（微，出《碧落文》）書（子微即承禎之字），此《潘尊師（師玉）碣》，大周[illegible]（聖）歷

（？）二年己亥二月立。《舊唐書・隱逸傳》潘師正師事王遠知，居於嵩山之逍遙谷。高宗與天后甚尊敬之，尋敕所司於師正所居造崇唐觀。（《雲笈七籤》載敕置奉天觀，令於逍遙谷特開一門，號曰仙遊門。見《玉海》卷一百「唐太一觀」。）《舊唐書・高宗紀》：「調露二年二月丁巳，至少室山，賜故玉清觀道士王遠知謚曰升真先生。己未，幸嵩陽觀及啟母廟並命立碑（按此碑崔融撰，沮渠智烈書）。又幸逍遙谷道士潘師正所居。永淳元年秋七月己亥，造奉天宮於嵩山之陽，二年正月朔，幸奉天宮，遣使祭嵩嶽、少室。」此碣記永淳元年正月乙未，帝駕幸奉天上謁虛室（本紀作二年，誤）。又記天冊金輪聖神皇帝之眷問，有云：

> 神皇雅尚仙圖，永懷秘訣。每灑心咨道，探賾求真，帝步景於青元，想餐霞於紫府。嘗致書曰，九宮神秘，顧已通其大綱，太一紫房，猶未解其深旨。尊師微言答，秘世莫聞。

尊師卒於永淳元年，年八十九，時后猶為太后也。

《舊唐書・則天皇后紀》：「證聖元年，加尊號天冊金輪聖神皇帝（碣稱武后，用此尊號），改元為天冊萬歲。萬歲登封元年臘月甲申，上登封於嵩嶽，丁亥，禪於少室山。二年癸巳，至自嵩嶽。春一月，重造明堂成，改元為萬歲通天。」是時武后屢嘗駕幸嵩山。故司馬子微特為其先師潘師正立碣。潘尊師與高宗及武后交誼之深，於此可以見之。

自此以後，武后活動多在嵩山地區。《舊唐書・則天皇后本紀》：聖曆二年（二月）戊子，幸嵩山過王子晉廟，丙申幸緱山。丁酉至自嵩山。三年正月造三陽宮於嵩山。四月戊申幸三陽宮。五月癸丑，上以所疾康復，改元為久視，停「金輪」等尊號。大足元年夏五月，幸三陽宮，七月甲戌至自三陽宮。近年嵩山峻極峰頂發見金簡一枚，長36.3公分，雙鉤鐫文六十三字云：「上言：大周國主武曌，好真道，長生神仙。謹指中嶽嵩高山門，投金簡一通，乞三官九府，除武晴空罪名。大歲庚子七匜（月）甲申朔七日甲寅

小使恧（臣）胡超稽首再拜謹奏。」按歲庚子即聖曆三年也。此時期中，后已醉心道術，即向取自佛家之金輪尊號亦復停用，而改採《道德經》長生久視為年號。《說嵩》云：「聖曆二年，后不豫，遣給事中閻朝隱禱少室山，朝隱身為犧牲，沐浴，伏俎上，請代太后命，太后厚賞之。」（事見《舊唐書》二五〇《文苑》本傳）其媚主卑躬，令人失笑。后末年多病，改事道教，冀求長生，亦非偶然。

《新唐書·武三思傳》云：「二張方烝蛊。三思痛屈節，為懷義御馬，倡言昌宗為王子晉後身，引公卿歌詠淫汙，靦然如人而不恥也。后春秋高，厭居宮中，三思欲因此市權，誘脅群不肖，即建營三陽宮於嵩山，興泰宮於萬壽山，請太后歲臨幸，已與二張扈侍馳騁，竊威福自私云。」是嵩山之營建，殆出於三思之計謀。（聖曆二年，置控鶴府，以張易之為控鶴監。久視元年，改控鶴府為奉宸府，又以易之為奉宸令，員半千等為奉宸供奉，諛者謂昌宗是王子晉後身。按控鶴二字，出自神仙家言。孫登《天台賦》：「王喬控鶴以衝天」，蓋丹家飛升之常語，借以為喻。）此時期之石刻，重要者有下列各碑：

（1）萬歲登封元年正月，《升中述志碑》，武后自撰，相王旦正書。已毀。

（2）萬歲登封元年十二月，《封中嶽碑》，薛稷正書。目見《金石錄》。

（3）萬歲登封元年十二月（即天冊萬歲二年），《封祀壇碑》，梁王（武）三思撰，薛曜書。（據《金石文字記》）在登封縣西萬羊岡。下截剝蝕。

（4）聖曆二年六月，《升仙太子碑》，題「太周天冊金輪𤯔神皇帝御制御書」𤯔（聖）歷二年已亥六𠥱甲申朔建。碑陰御制《遊仙篇》，薛曜書及諸臣名銜。按此與《潘尊師碣》同年所立，潘碣立於二月。碑在偃師縣南二十里府店緱氏山仙君廟。

（5）久視元年五月，《夏日遊石淙詩碑》，御制薛曜書。在嵩山石淙北崖上。

（6）大足元年五月，《秋日宴石淙序》（顧炎武謂張易之撰），在嵩山石淙南崖。

《舊唐書・禮儀志》：高宗既封泰山，又欲遍封五嶽。……永淳二年七月，下詔將以其年十一月封禪於嵩嶽，詳定儀注，於是議立封祀壇如圓丘之制。尋屬高宗不豫，遂罷封禪之禮。則天證聖元年將有事於嵩山。……至天冊萬歲二年臘月甲申，親行登封之禮，改元萬歲登封。三日丁亥，禪於少室山。則天封於嵩山，即本高宗遺志，壇制亦沿高宗詳定之規而行之。《禮儀志》於禮畢之後，載有則天自制《升中述志碑》，樹於壇之丙地。按「升中」取《觀禮》「祭山丘陵升」、「因名山升中於天」之語。嵩高為地之中，故取為名，以碑述志，古所罕見，足見后襟抱之大。高宗封禪之事，實由后所請，至是卒告成功，故泐碑記之。

《金石錄》有《道藏經序碑》，高宗、則天撰，王懸河行書，弘道元年十二月（參《六藝之一錄》卷八十）。是天皇、天后嘗出名為《道藏》制序，可見其向來對道教之尊重。武后御制御書《升仙太子碑》長文，據文中「敬陳嚴配之典，用展禋宗之儀」，實指登封之禮。《舊唐書・禮儀志》：「丁亥，禪於少室山，己丑，御朝覲壇，朝群臣。（案武后見崔融《啟母廟碑》文，嘉之，命作《朝覲壇記》，詔刻碑。則天封中嶽，〔員〕半千撰《封禪・四壇碑》十二首以進，見《舊唐書・文苑傳》。）……則天以封禪日為嵩嶽神祇所佑，遂封神嶽天中王為神嶽天中皇帝。……王子晉亦被封為升仙太子。」王昶謂：「武氏之先出自姬周，周家之升化者有子晉，因而崇奉之。碑云：『山鳴鸑鷟，爰彰受命之祥，洛出圖書，式兆興王之運，』可證也。至於附會張昌宗事，以昌宗為王子晉後身，雖出武三思言，然為久視元年以後之事，升仙立廟不得謂因昌宗而作。」其說甚是。碑陰御制《遊仙篇》中有「仙儲本□諒難求，璽跡奇術秘玄猷，願□丹□賜靈藥，方期久視御隆周。」竟欲求長生之藥，是時后之心情，與稱金輪尊號時，已大不相同，後來果用「久視」二字以為年號。及久視元年，夏日遊石淙御制詩並序，有云「幽栖無滯，泉石不孤，彷佛昆閬之境」。應制和作者，自皇太子以下十六人，狄仁杰句「老臣預陪縣圃宴，餘年方共赤松遊」，全作神仙家言。可見晚年之武后，在嵩山遊幸中，其精神已完全陶醉於道教之中矣。

自高宗封泰山後，泰山地位亦崇，顯慶六年，儀鳳三年皆嘗建醮於泰山東南麓王母池之岱岳觀。其後

天授二年、萬歲通天二年、聖歷元年、久視二年、長安元年、四年，均有道士建醮造像之記。後來各代，皆於此磨崖為記，至建中而止。碑凡二，上施石蓋，合而束之，其字每面作四五層，每層文一首或二首。如長安四年文略云：「設醮奏章，投龍薦璧，以本命鎮採物，奉為皇帝敬造石天尊皇上天尊一鋪十事□壁畫天尊一鋪十三事，敬寫《本際經》一部，《度人經》十卷，欲茲功德，奉福聖躬。」是時武后多疾，故敕道士為祈禱。至寫《本際經》事，今敦煌石窟所出《本際經》殘卷，不少為武后時物，有大周年號，英法均有之。

三、武后與景教

武后與景教本絕無關係。惟波斯《阿羅憾志銘》中云：「又為則天大聖皇后，召諸蕃王建造天樞。及諸軍立功，非其一也。」事在長壽三年八月，其年五月，改元延載。（《舊唐書》係於是年八月，《新唐書》在翌歲證聖元年四月，明堂災後，蓋指完成之時，由《舊唐書·姚璹傳》可以證之。）

羅香林先生撰《景教徒阿羅憾為武則天皇后營造頌德天樞考》，收入所著《唐元二代之景教》書中。以為天樞之造，出於景教徒之手。

按唐室接受波斯教入華傳教，已始於太宗貞觀時准許波斯僧阿羅本於義寧坊建寺一所，度僧二十一人（《唐會要》四九，又見陸心源《全唐文拾遺》一）。此唐人立國之涵蓋精神，異教均加寬容絕不排斥之原則，太宗之遺訓也。關於天樞另外一極重要石刻材料，而羅先生所未引者，為《泉獻誠墓志》，稱「天授（按天授疑有誤。應在延載元年，或證聖元年）二年二月，奉敕充檢校天樞子來使」（參羅振玉跋，《後丁戊稿》頁四五）泉獻誠為高麗蓋蘇文孫，泉男生之子，於高宗時歸附。《新唐書》一百一十有傳，稱：「獻誠，天授中以右衛大將軍兼羽林衛。」所謂「天樞子來使」必臨時之職，「子來」即庶民子來之意。天樞之建，旨在頌武周功德，武三思率蕃夷諸酋及耆老共為之。其時納言姚璹實董其役，刻百官及四

夷酋長名於其上，武三思為文，武后自書其榜曰「大周萬國頌德天樞」（六）。所以示四海攸同，萬邦各教，其子民罔不來朝。天樞建成之日，東而高麗臣服之人，西至大秦波斯傳教之士，無不贊襄其事。故云召諸蕃王，共建造之。佛教、景教均在我后化育之下，此事與高宗乾陵之下葬，諸蕃來助之情形相同，不得單獨歸功於景教徒。

武后撰中宗書之《述聖記碑》，即述高宗聖德。碑立於乾陵。王昶云：「宋敏求《長安志》：乾陵在奉天縣西北五里，有于闐國所進無字碑，即《來齋金石考略》所稱碑石來自于闐者也。來齋又云：此碑填以金屑，照耀陵園。據宋趙楷記稱乾陵之葬，諸蕃來助者眾，武后欲張大誇示來世，於是錄其酋長六十一人，各有其形，可見當時乾陵規模，異乎常制。宜乎此碑之金屑照耀也。」於陵前立《述政記》，有如墓表，與高宗為太子宏撰《睿德記》為同一例（《萃編》六十）。天樞之鋪諸蕃名字，亦同此制。武則天以神皇、天后之尊，君臨萬國，此即天可汗之精神，自太宗、高宗以來，至武后而更充分加以發揮者也。

四、武后與明堂

《舊唐書・則天本紀》：「垂拱四年春二月，毀乾元殿，就地造明堂。」《新唐書・武后傳》：「詔毀乾元殿為明堂，以浮屠薛懷義為使督作。」「又度明堂後為天堂。」《舊唐書》：十二月「還宮，明堂成。」《新唐書》同紀云：「辛亥改明堂為萬象神宮。」載初元年春正月「神皇親享明堂」。其後每年於春正月必親祀明堂。證聖元年正月丙申，明堂災。考明堂之制，自隋以來即謀恢復，至武后乃完成之。《隋書》六十八宇文愷傳：「自永嘉之亂，明堂廢絕。隋有天下，將復古制，議者紛然，皆不能決。愷博考群書，奏《明堂議表》。」極為詳博。會有遼東之役，事不果行。《舊唐書》：「唐高宗麟德三年正月丙寅，以明堂制度歷代不同，漢魏以還，彌更訛解。遂增古今，新制其圖。」是高宗已有新制之明堂圖。《舊唐書・禮儀志》二備載當日之詔，其具制廣狹甚悉。又稱則天臨朝，儒者屢上書言請創明堂（如員半

千即撰《明堂新禮》三卷上之，見《舊唐書・文苑傳》）。則天以高宗遺意與北門學者（指元萬頃輩）議其制。不聽群言，垂拱三年春，毀東都之乾元殿，就其地創之。四年五月明堂成。凡高二九四尺，四方各三〇〇尺，分三層，上層法二十四氣，中層法十二辰，下層象四時，又於明堂後造天堂，以安佛像，高百餘尺，此武后明堂之規模也。

《新唐書・禮樂志》三：「高宗時，改元總章，分萬年置明堂縣，示欲必立之。而議者益紛然。或以為五室，或以為九室，而高宗依兩議，以帟幕為之。……乃下詔率意班其制度。至取象黃琮，上設鴟尾，其言益不經。而明堂之不能立。至則天始毀東都乾元殿，以其地立明堂。……其後火焚之，既而又復立。」是明堂之建，高宗已下最大決心，至分長安萬年置乾封、明堂兩縣，分理於京城之中。武后明堂，正是承接高宗遺旨而實行之。石刻中有《唐明堂令于大猷碑》，在陝西三原縣北。大猷為于志寧之孫，立政之子。碑前云：「其惟明堂縣令東海于公」。後云「聖歷二年，制除雍州明堂縣令。」據《新唐書・地志》明堂縣在長安二年始省並於萬年（《寰宇記》云「二年六月」，《舊唐書》作三年廢）。大猷即於未省並前任明堂縣令。證聖二年一月，重造明堂成，改元萬歲通天。二年四月復鑄九鼎成，置於明堂之庭前。《新唐書・后妃傳》：「懷義寵稍衰，而御醫沈南璆進，懷義失望，因火明堂。……改明堂為通天宮，鑄九州鼎，各位其方，列廷中。」《唐會要》十一：「武后立九鼎，有圖畫，尚方署令曹元廓圖之。武后自制《曳鼎歌詞》。」《歷代名畫記》：「武后鑄九鼎，備九州山川物產，詔命曹元廓畫樣，鍾紹京書，時稱絕妙。」《封氏見聞記》，載武后九鼎，都用銅，共五六〇七一二萬斤，其豫州之鼎最高達一丈八尺（餘八州鼎高一丈四尺）。以豫州為天下之中故也。大抵武后作明堂、九鼎，皆取自傳統觀念，以誇耀其成功而已。武后之作品，以石淙詩為有名。《全唐詩》存其樂章四十餘首。《舊唐書・音樂志》有《大享昊天樂章》十二首、《享明堂樂章》十二首、《大享拜洛樂章》十五首，半為明堂而作。

五、武后著述與儒術

《舊唐書・則天皇后紀》：「太后嘗召文學之士周思茂、范履冰、衛敬業令撰《玄覽》及《古今內範》各百卷，《青宮紀要》、《少陽政範》各三十卷，《維城典訓》、《鳳樓新誡》、《孝子》、《列女傳》各二十卷，《內軌要略》、《樂書要錄》各十卷，《百寮新誡》、《兆人本業》各五卷，《臣範》兩卷，《垂拱格》四卷，並《文集》一百二十卷，藏於秘閣。」日本《東域傳燈錄》有《則天大聖皇后集》十卷、《金輪萬歲集》一卷（《大正》五五，頁一一六五）。

《新唐書・武后傳》，高宗末年與后共稱二聖。「后乃更為太平文治事，大集諸儒內禁殿，譔定《列女傳》、《臣軌》、《百寮新誡》、《樂書》等大抵千餘篇。」可見后在高宗季年，乃篤志於儒術。從其早期著述，可窺見其原來思想之一斑。其著作見於兩唐書《經籍》、《藝文志》者，子、集各部均有之，尤以儒家類為多，今不備列。

武后又撰《字海》一百卷，《新唐書》注云：「凡武后所著，皆元萬頃、范履冰、苗神客、周思茂、胡楚賓、衛敬業等撰。」按此指所謂北門學士，《新唐書・文藝》上《元萬頃傳》：「武后諷帝召諸儒論撰禁中，萬頃與左史范履冰等撰刊《列女傳》、《臣軌》、《百僚新誡》、《樂書》等九千餘篇。」（乾隆四年刊本）按《后傳》作千餘篇，（《舊唐書・文苑》萬頃傳作凡千餘篇。《新唐書》九字乃「凡」之誤。）惟《臣軌》尚存。

《唐會要》三六：「垂拱二年，太后撰《百寮新誡》及《兆人本業記》。」《玉海》二十八：「凡武后書皆元萬頃等撰。」

今敦煌所出有P. 5523號卷，寫於武后時。王重民為題作《天訓》，予則疑是武后《訓記雜載》十卷中之文。（《舊唐書・藝文志》子部《武后訓記雜載》十卷，注云《採青宮紀要》，《維城典訓》，《古今內範》，《內範要略》等書為《雜載》云。）

武后早期本崇尚儒術，其能取得一般文士所擁載者，此未始不為主要之原因。

六、《三教珠英》撰述之意義

《舊唐書・禮儀志》二：「（載初二年）則天又御明堂，大開三教。內史邢文偉講《孝經》，命侍臣及僧、道士等，以次論議。」「武后開國之初，即於明堂舉行三教講論。」《新唐書・張昌宗傳》：「詔昌宗即禁中論著，引李嶠、宋之問、富嘉謨、徐彥伯等二十有六人，撰《三教珠英》。」

聖歷元年元月，《頒條流佛道二教制》云：「佛道二教，同歸於善，無為、究竟，皆是一宗。……自今僧及道士，敢毀謗佛道者，先決杖，即令還俗。」（《唐大詔令集》一一三）已視佛道為一家，惟至睿宗景雲二年，始制僧、道齊行並進。（同集同卷）

《唐會要》：「大足元年，十一月十二日，麟台監張昌宗撰《三教珠英》一千三百卷成，上之。」時預修者四七人，此四七人即所謂「珠英學士」者也。巴黎P. 3771及英倫S. 2714即是《珠英學士集》殘卷，存五十一行。《新唐書・藝文志》：「《珠英學士集》五卷，崔融集武后時修《三教珠英》學士李嶠、張說等詩。《文獻通考・經籍考》有崔融《珠英學士集》五卷，此書元時尚存。《新唐書・文藝》李適傳「武后修《三教珠英》」書，以李嶠、張昌宗為使。……」又《富嘉謨傳》：「與吳少微「號『吳富體』。預修《三教珠英》。」《新唐書・徐彥伯傳》：「武后撰《三教珠英》，取文辭士，皆天下選，而（徐）彥伯、李嶠居首。」又《朱敬則傳》：「易之等集名儒撰《三教珠英》，又繪武三思、李嶠、蘇味道、李迥秀、王紹宗等十八人像以為圖，欲引敬則，固辭不與。」《三教珠英》，為書一千三百卷，煌煌巨帙，參加其事者，據《會要》所記共四十七人，主要分子二十六人。從其書名稱曰「三教」觀之，必是選錄儒、道、釋三教有關之詩文，張昌宗負責編纂，會通三教以成書，可見武后自始至終即有混合三教之傾向，有如梁武後期之思想。故以三教為書名，可惜此書今已失傳，無從窺測其內容，然武后之宗教思想

後來愈趨向於綜合方面，此一巨著無疑地正是重要之證明（開元二年十月敕改此書名為《海內珠英》，見《唐會要》三十六）。

七、略論武周石刻

清人注意武周石刻者，首推顧炎武（《求古錄》中錄《岱岳觀雙碑》及《大周無上孝明高皇后碑銘》全文）。其《金石文字記》著錄武后有關之碑，自永淳二年《天后禦制詩碑》，垂拱二年王征君《臨終口授銘》，訖《上騎都尉相景瑞碑》，共二十二事，可謂有識。

葉昌熾《語石》，記其所見武周碑，不下數百通。邊遠之地，文教隔絕，而碑刻記年月，皆周武后新制之字，點畫不差累黍。（西如敦煌之《柱國李公舊龕碑》，南至廣西上林三畔嶺之廖州刺史韋敬辯智城碑，雲南昆陽之《王仁求碑》，皆然。）葉氏於清季到陝西，所撰《邠州石刻錄》，其中收武周石刻獨多，共十四事。而張維《隴右石刻錄》、羅叔言《西陲石刻錄》收武周三碑及續出一碑。然其中有重刻者，如武威之《大雲寺碑》，首行題「涼州衛大雲寺古刹功德碑」竟用明代衛名（見張維書）。近年墓志出土特多，屬於武周時代者，《北平圖書館墓志目》及羅氏《墓志目》所著錄，可見其概。墓志中以張柬之一家為重要。《唐會要》七六：「證聖元年張漪及第。」張漪為張柬之子，詳襄陽所出張氏一家九墓志[七]，羅振玉已輯《襄陽冢墓遺文》一書。章懷太子賢廢死於巴州，在武后嗣聖元年三月。邵王李重潤及永泰郡主婿武延基（承嗣之子）為張易之讒構，令自死，事在武后大足元年九月。近年來章懷墓及懿德太子（重潤）、永泰公主墓先後出土，三墓皆陪葬墓。李賢及妃房氏有墓志二，此皆最新之材料。武后時，嘗禁立碑，聖歷二年制：「州縣長吏非奉有敕旨，毋得擅立碑。」故周時德政碑一類絕少[八]，此事至中唐而復盛。

史書中往往記立碑事，散見各篇，未有輯錄之者。臺灣中央圖書館藏清毗陵陸雅浦《諸史碑銘錄》一

本手稿未刊。但僅錄《晉書》、元魏、新舊五代史部份，令人失望。現存古碑，為數無多，故已佚之碑目，對於考史亦有絕大幫助。

武周時碑刻，以嵩山地區而論，據康熙間嵩人景日昣所作《說嵩》卷十四金石類，又有下列各碑，為上所未舉者：

（一）《**周封中嶽碑**》見鄭樵《金石略》。相王旦書。屠隆《辨帖箋》云：「《同封中嶽碑》，薛稷書。」

（二）《**降禪碑**》《嵩山志》：「《大周降禪碑》，立於嵩頂，李嶠撰，今亡。」

（三）《**石記**》歐陽修《集古錄》：「武后封禪處，有《石記》，戒人遊龍潭者，勿妄語笑以黷神龍。」

（四）《**朝覲壇記**》后命崔融作，今碑不存，文亦無傳。

（五）《**中嶽靈廟碑**》在中嶽廟內。有「大周聖命……遣金台觀主馬元貞往五嶽四瀆□□作功德」語。

（六）《**幽林思**》詩石　歐公《金石錄》：「《幽林思》，武后時廬山林藪人韓覃撰。」鄭氏《金石略》：「《幽林思》，嵩山詩，韓覃作。」

茲附記以備考。

武周重要碑碣，唐宋以來，多被人摧毀。《舊唐書，則天紀》：「封洛水神為顯聖，加位特進，並立廟。」《新唐書・后妃傳》：「勒石洛壇左曰『《天授聖圖之表》』。及玄宗開元五年四月，以則天拜洛受圖壇及碑文，並顯聖侯廟初因唐同泰偽造瑞石文所建，令即廢毀。」（《舊唐書・玄宗記》上），他若武士彠碑（長安元年十二月立，李嶠撰，相王旦書。武后追尊士彠為無上孝明皇帝），高大非人力所及，

唐時已傳言碑上「武」字為人鐫去（《金石錄》）。

若《升中述志碑》，據《說嵩》十四於武后《緱山碑》條之下，引《宣政雜錄》云：「在嵩山下。政和中，河南尹上言請碎其碑，詔從之。今碎碑在府店西，或曰即《升中述志碑》（此武后自撰，相王旦正書），士人相誡不敢移動，予於康熙三十五年丙午歲，至碑所，觀其制度，與嵩陽《紀聖德碑》相類，其高大亦相仿，字為八分書。」（武億《偃師金石志》同）又武后之《述聖紀碑》（武后御制，中宗正書），立於乾陵，明時倒仆，折為數段（《石墨鐫華》）。此碑以七大石疊成，俗稱七節碑，共四六行，行一二〇字，共八千字，其石來自于闐，填以金屑（林侗《來齋金石刻考略》）。一九五七年，陝西文化局已將該石復原，現存文字，賀梓城有文詳記之（《文物》一九六一，三）而《順陵碑》亦毀於明代。（碑首曰「《大周無上孝明高皇后碑銘》。」《鐫華》云：「碑已仆於乙卯之地震，而亡於縣令之修河。」）此武周碑刻之厄，亦唐代文化史之損失也。（參《唐順陵勘查記》，《文物》一九六四，一，中華書局印有明拓順陵碑全本。）

八、結語

綜觀武后為人，有特殊之生理及過人之精力，而又好大喜功。其重視禎祥封禪，喜更易年號，有似漢武；而屢加尊號（如由聖神皇帝至加「越古金輪」之稱）[九]，改正朔，重時日，則甚似王莽，蓋兼有漢武王莽之雙重性格，以文學、書法、著述而論，才調之高，古今更罕有其匹[十]。

其人本無堅定之宗教信仰。先以神皇自居，繼又自比於轉輪王，特攘借釋氏之號，妄自尊大而已。早年重儒術，登極時，利用佛典為符讖，雖出僧徒輩與薛懷義等之謀，然後之思想早已有「金輪」二字，形之吟詠。晚歲多病，轉而好言長生久視之術，嵩山、緱嶺遂成遊幸之地。武承嗣求為皇子之策，終不接受，實仍心存唐室，故卒能「復子明辟」，於高宗遺志，始終恢皇而張大之。觀《述聖之記》，及繼為明

堂封禪之制，皆高宗未竟之業。其《升中述志碑》，立於嵩山之頂，惜為宋人所毀碎，遂使后之本志，不能大明於後代，為可慨也。又所著各書，如《三教珠英》等，均已失傳，無從詳考后之三教思想，更為可惜。然後之舉措，規模宏大，如明堂、封禪、九鼎之類，仍秉承儒術之傳統。晚歲至欲牢籠三教，其思想及信仰，自非釋、道之所能囿也。

補記

近年（一九五四）四川廣元縣皇澤寺發見孟昶廣政二十二年《燭利州都督府皇澤寺唐則天皇后武氏新廟記》，文云：「父士彠為督於是□□（按疑所缺即「州生」二字）后焉。」《蜀中名勝記》引《九域志》：「武士彠生武后於此。因賜寺刻其真容。」（《文物參考資料》一九五六年第五期）武后生於四川，父士彠時正在利州（廣元）任內。岑仲勉認為皇澤寺之修建，不足為武后早歲曾為尼之證。（見岑著《通鑑隋唐紀比事質疑》「則天壽八十二」條。）武威喇嘛灣出土唐武氏墓志，可考武后去世以後武氏在西北之宗族。

原載《選堂集林・史林》，香港：中華書局，一九八二年

吐魯番出土《武周康居士寫經功德碑》，近時榮新江研究，對探討武周政權，與在華胡人關係頗有裨益，附記於此。

註釋

（一）《舊唐書》一一五：「韓王元嘉，高祖第十一子也。少好學，聚書至萬卷，又採碑文古蹟，多得異本。」《新唐

書》七九：「少好學，藏書至萬卷，皆以古文字參定同異。」貞觀初，石經已有相承傳拓之本，存在秘府。見《封氏聞見記》，現存於巴黎之《溫泉銘》拓本，末有永徽年號一行，可能即現存最早之唐拓。唐代宏文館、崇文館均設有拓書手，故知碑拓之搜集，唐初已盛行之。

（二）羅振玉《昭陵碑錄》札記已引此事。

（三）武后革命，實出武承嗣之謀，《新唐書》二〇六《承嗣傳》云：「初后擅政，中宗幽逐，承嗣自謂傳國及己，武氏當有天下，即諷后革命，去唐家子孫，誅大臣不附者。」

（四）見《經訓堂叢書》本《長安志》卷十南懷遠坊，東南隅大雲經寺條下注。

（五）《唐書・姚崇傳》，字元之，長安四年九月以後始稱元之。

（六）波斯《阿羅憾墓志》，見羅氏《芒洛遺文》，參羽田亨《史學論文集》下卷，頁三八五。《泉獻誠墓志》亦見羅氏《海東藩閥志存》。天樞事又詳《太平廣記》二四〇引《大唐新語》，見《續唐詩話》李休烈條。

（七）參李宗蓮《懷岷精舍跋尾》中襄陽《張氏九墓志跋》。《唐詩紀事》、《全唐詩》諧謔門同。

（八）史語所藏〇〇九三四號為唐宣州刺史陶大舉《德政碑》，僧靈廓撰，陶德凱正書，在安徽當涂。永昌元年三月十三日立。即一例外。

（九）加尊號事，見《封氏聞見記》四：「秦漢以來，天子但稱皇帝，則無徽號。則天垂拱四年得瑞石於洛水，文曰：『聖母臨人，永昌帝業。』號其石為寶圖，於是群臣上尊號，請稱『聖母神皇』，後加『慈氏越古天冊金輪聖神』等號……則天以女主臨朝，苟順臣子一時之請，受尊崇之號，自後因為故事。」

（十）清陸繼輅有題武后自書夜宴詩墨跡句云：「煌煌萬歲通天字，天假長年竟何意。若論剖決萬幾才，孱子誠難付神器。」（《崇百藥齋文集》卷八）所評極是。

清初僧道忞及其《布水臺集》

釋道忞為廣東大埔林氏子，亦稱木陳忞。順治時，賜號弘覺禪師。順治十六年九月二十二日晉北京面帝，翌年五月十五日出京，時順治年廿三歲。順治自十四年冬至十七年四年之間，頗耽禪悅，木陳忞之勢力，喧赫一時，恩遇既隆，逐為後代所忌。雍正十三年九月初四日諭，斥其所著《北遊集》，語多悖謬，宜查出銷毀。故木陳忞事跡頗為史家所注目。新會陳援庵先生因著《湯若望與木陳忞》一文，以二人代表異教，說明清初天主教與禪宗對於政治之影響及其消長之故。復著《語錄與順治宮廷》等篇。陳先生所據資料，以弘覺之《北遊集》及《憨璞語錄》諸書為主。惜未見及道忞詩文集——《布水臺集》。余早年嘗從大埔溫克中先生處，錄得道忞自著《山翁忞禪師隨年自譜》鈔本。著錄於拙纂《潮州志・藝文志》。（此文後刊於新加坡《東方學報》第一卷第一期。）嗣復獲見嘉興藏本《布水臺集》，又於一九八四年春，薄遊寧波，得登太白山，謁天童寺，參觀道忞遺跡，因綜合各資料，另撰一文以補陳先生之不及。

一、《山志》言及《布水臺集》

布水臺者，在浙江黃巖。集中有《黃嵒山居即景》十六絕，如黃巖寺、寨雲峰等。內題「布水臺」云：「落處不明誰解看，為伊覿面示來端。因高就下誠難惜，透頂還他澈骨寒。」又《初住黃巖，松壑弟許為持缽乞浠上，歲杪以兵荒見困》詩，句云：「望君如瀲路思梅，蹋凌猶登布水臺。」是集自題僧銜曰「住明州天童寺匡廬、黃巖沙門道忞著」。集凡三十二卷：卷一為風、雅詩，卷二至卷五為詩，卷六至卷九序，卷十碑銘，卷十一記，卷十二傳，卷十三至十五為塔銘，卷十六為行狀，卷十七為表疏，卷十八至

二十一為贊，卷二十二為書，卷二十三為跋，卷二十四為說、引，卷二十五為祭文、見聞雜記，卷二十六為警語、規約，卷二十七至三十二為尺牘。詩只五卷，餘悉為文。

清初學人言及《布水臺集》者，有王山史之《山志》。《山志》一書，援庵未曾引用。年前始由日本朋友書店據紹衣堂藏板影印問世。卷一有「北遊集」一則云：

一日，上閱《布水臺文集》，見其中有《薦毅宗烈皇帝疏》。上曰：毅宗莫不是崇禎帝麼？引覺曰：然。上曰：本朝謚思宗，非毅宗也。弘覺曰：忞僻遠疏虞，聞江南謚如此，不知本朝有別謚也。上曰：此亦何妨！然予聞江南初亦謚思宗。後有言「思」字非美謚者，故改之耳。……上笑曰：朕字何足尚，崇禎帝乃佳耳。命侍臣一併將來，約有八九十幅。上一一展眎弘覺。時覺上容慘戚，默然不語。弘覺觀畢，上乃涕洟曰：如此明君，身罹巨禍，使人不覺酸楚耳。……（下略）

按《山翁年譜》，以毅宗烈皇帝紀年。是譜記事訖於崇禎十三年庚辰而止。道忞時四十五歲。《布水臺集》卷十四疏類內有《烈皇帝天壽聖節疏》、及《烈皇帝薦嚴疏》。又詩類有《毅宗烈皇帝哀詞》，其句云：「雲車自去狩玄圃，玉曆誰傳守帝藩。」正用毅宗謚號。據王山史所述，順治對於道忞仍用江南後改之謚「毅宗」，認為無礙。《明季南略》二先帝謚號條云：

（甲申）六月初六壬戌，註大行皇帝曰思宗烈皇帝。……六月廿一，忻城伯趙之龍奏辯先帝不當廟號曰思，思宗非美字。……後改毅宗。左良玉云：「思宗改謚，明示先帝不足思。為馬士英第一罪。」清朝謚為懷宗，永曆朝，又謚為威宗。

以證順治所言初謚思宗後改毅宗，正合事實。順治於崇禎深表同情，故認為「此亦何妨」。道忞不用

清謚「懷宗」，順治亦不以為忤，具見當日文網尚疏，而順治對明室之同情心，其寬弘度量，更非後來諸帝所及也。

《布水臺集》曾經順治過眼，想是未刊稿本。《天童寺志》於黃介子詩注云：「出《百城集》。」今實見於《布水臺集》、知原有《百城集》，後來編訂故併入《布水臺集》歟？

二、黃毓祺與釋道忞之關係

陳寅恪《柳如是別傳》第五章，考證錢牧齋之下獄，乃由黃毓祺（介子）案之所牽連。順治四年，毓祺起兵行塘，五年，死於金陵獄中。陳氏引《孤忠後錄》、《南忠記》、《明季南略》諸書，以論其事。又指出牧齋與介子並非素不相識。舉《牧齋尺牘》中與木陳和尚書二通，及《有學集》卷三十六《密雲塔銘》，以證二人實為密友。考《明季南略》四《黃毓祺續記》云：「江某詣營告變，遂執毓祺及薛生一門，解於南京部院，悉殺之。錢謙益以答書左袒清朝得免，然已用賄三十萬矣。」此據通州王園夫口述（中華校點本，頁二五四）。陳氏論黃案云，「介子之能在獄中從容自盡，疑亦與河東君之策略有關，因藉此可以死無對證」云云，似未舉出明證。其實有關黃介子之史料甚多，不止上列諸書，而介子與道忞之關係更值得一記。

余按介子與木陳忞實同出密雲圜悟禪師之門。寧波《天童寺志》，其纂輯工作，嘗一度出自黃介子之手。故《寺志》中收介子之文字不少。如卷二有《天童寺中興記》，卷七有《修祖塔記》，皆介子之作。《天童寺中興記》文極長，即記密雲重興天童寺之功績。密雲一生主持道場凡六，計龍池、通玄、金粟、黃檗、育王、天童六處。臨濟之傳，稱為中興焉。

《志》末卷十誌黃介子事，引及道忞之《百城集》中輓詩序。德介在《天童寺輯志敘繇》云：「辛巳（即崇禎十四年）秋，江陰聞人黃介子諱毓奇者訪道來山，又為重輯……定成四卷。」毓祺一名又作毓

奇，此介子嘗輯《天童寺志》之經過也。《布水臺集》內，尺牘類有《與介子黃居士》三信，詩類有《輓介子黃居士詩並序》，又附其《絕命詞》，此為有關黃毓祺死事最重要之資料，茲錄其挽黃詩序文如次：

江陰黃介子，明之聞人也。久參天童先師，於禪學洞有所窺。申酉之變，兩都失守，帝后賓在遐天，麥秀黍離，子實傷之。因陰圖為恢復之舉。事敗見執。證獄石頭城。時匍伏桁棘，尤（猶）為要門禪者題予肖像凡一百二十言，其詞曰：

憶自黃蚒，嗣席天童。踞先覺堂，草草孤峰。楔以楔出，毒以毒攻。蛇吞鼈鼻，虎皷大蟲。正令全提，孰敢嬰鋒。出語成詠，百折不窮。佛果銜官，大慧附庸。糠粃之導，往來愚衷。國難以來，蹤跡西東。兄遊天外，我戲圜中。世出世間，皆大英雄。不負先師，舊衲蒙茸。眉毛結共，鼻孔氣通。曹溪正脈，臨濟真宗。是木上座，亦號山翁。

粵三日交決矣，復作絕命之章曰：

劍樹刀山掉臂過，長伸兩腳自為摩。三千善逝原非佛，百萬波旬豈是魔。潦倒不妨天亦醉，掀翻一任水生波。夜來夢作修羅手，其奈雙丸忽跳何！

以一破箑書寄與福牧雲禪師，然後坐脫圜中。於乎！禪師洎予皆出先師之門。子當死生顛沛，超然無累，固以奇矣；復於同門之眾，獨予二人若眷顧不能忘。余哀子孤忠，且慶子學佛之有靈。因次十章哭之，詞不一而足也。聞禪師章先有八則，又先得我心之所同然者矣。

今讀其次「過」韻詩十首，道忞深表其對黃氏敬慕之誠。當時文網未密，故詩中肆意暢言，毫無忌諱。再觀其與介子三書，一則云：「不孝忞於門下雖未識荊，然耳熟大名。三十年蓋胸中有『江上二黃』之目久矣；況彼此得預天童籌室，業為法社連支……乃者不幸天喪哲人，先和尚奄就後世……茲適吾幢兄移櫬山中，徵不孝所述年譜。且雅稱門下高誼，肯以筆鐵頭點出先和尚末後光明。」此札為密雲歿後求

介子為塔銘，其時介子與道忞尚未謀面。所云「江上二黃」，毓祺外，其一為海岸黃端伯。又一札為忞求介子為其先受業開先明法師製碣文。第三札云：「頻聞洛邑頑民，獨推江上，則其蹂躪也將必甚，如是為吾道兄憂不去心者累目。」又云：「先年為受業先子圖不朽，乃久不擿下，豈先子地卑耶？或弟駑不足進耶？……」則介子始終未為著筆。再讀其《復爾寧楊居士書》云：「黃介老履道存誠，期紹千秋絕學，乃父子遭異變，豈禍生有自耶？抑無妄之災？……兄從江上來，或知其故，幸以語弟。弟思白衣操三寸管，能表章吾道，庶幾斯人焉。」是黃介子之死事真相，道忞初亦無所知。但敬慕其人，始終不渝。忞又有《秋日寄懷介子黃居士》絕句二首，錄其一云：「碧流清澈漱江蓴，上下同風只白蘋。時事況逢秋葉落，轉教天際憶真人。」介子在當日有高名，道忞攀仰彌甚，但二人交情則泛泛耳。

三、道忞書法淵源兼論日本黃檗宗書風來歷

禪僧多工書，道忞書法更為順治所推挹，《北遊集》及《山志》均記其與帝對答之語。其擘窠書帝嘗敕良工摹勒上石。帝尤賞其「字畫圓勁，筆筆中鋒，不落書家時套」。道忞自言：「初學黃庭不就，繼學遺教經，後又臨（虞世南）夫子廟碑。」其取徑如此。道忞真跡世不多見，廣州市美術博物館藏有道忞行書立軸，氣清神健，蓋得力於柳誠懸。文云：

看劍拂開星斗七，論文不覺夜更三。

署名「化鹿忞山翁」印鈐「陽明洞主」。道忞晚歲卜居會稽化鹿上之陽明洞天。自擇吉兆於黃龍峰下。此幀側有光緒二十八年壬寅浙西查有鑣（駟卿）題識於寶應捕署，記道忞事跡，述其收得此幀於如皋。又云於安宜泰山殿方丈得見天童道祖墨跡，稍遜是軸。足資談助。是幅曾在香港中文大學文物館展



圖一　道忞手書聯語

覽，已印入一九八一年該館出版之《明清廣東法書》，列第二〇號，為道忞現存僅見之墨跡，洵可寶貴。

道忞師密雲禪師，密雲書法亦佳。《北遊集》載道忞在順治面前答帝問：「先老和尚（指密雲）與雪嶠大師書法孰優？」忞曰：

> 先師學力既到，天分不如。雪大師天資極高，學力稍缺，故雪師少結構，先師乏生動，互有短長也。先師嘗語忞曰：老僧半生務作運筒生硬手腕。東塗西抹，有甚麼好，虧我膽大耳。上曰：此正先老和尚之所以善書也。揮毫時，若不膽大，則心手不能相忘，到底缺於圓活。

密雲書法今可見者，天童寺有其崇禎九年石刻一方，京都黃檗山萬福寺有「心同虛空界，示同虛空法，證得虛空時，無是無非法」一偈，行筆欲為生動，而力有未至，似以石刻之謹嚴圓勁為佳，仍是以結構勝，誠如道忞之言。

密雲門下多工書，費隱筆跡，有「與隱元尺牘」及「正法眼藏」題榜等，今亦存於日本萬福寺。費隱門下隱元法師，於順治十一年（日本承應三年，一六五四）東渡，嗣得德川家綱賜地於宇治郡太和山（今京都宇治川醍醐山），遂依福清黃檗山萬福寺原狀以建寺，開創日本黃檗宗。其弟子木庵性瑫、即非如一輩，原亦漢僧。皆擅書，竝有著述。如一著《福清縣志續略》，其書今尚存。（參崔建英：《福清縣志續略》，《文物》一九八四，八）余於一九八〇年秋，與京都大學清水茂教授同遊宇治，謁萬福寺，觀寶藏院一切經雕板。蒙寺主贈與昭和四十七年林雪光所編《黃檗文化》一書。費隱、隱元、木庵、即非以下諸

禪師筆跡，均具載其中。余於隱元之「法運東行」卷題字，及「不入驚入浪，難逢稱意魚」等法書，氣勢縱橫，尤為傾倒。隱元黃檗宗一脈，對日本之書藝影響甚深，如池大雅之成就，即由黃檗僧假以中國書畫供其揣摩學習，是其一例。宇治黃檗宗各華僧多係福建籍，俱工書法。清初在日本形成黃檗流之書風，推溯其源，受密雲之影響特深。因論道忞書法，故連類及之。

四、道忞撰破邪文字

《山翁年譜》：四十歲崇禎八年乙亥條云：

> 以西洋利瑪竇之徒，大張天主之故，日惑世以誣民，乃推廣本師之意，著為說以辨之，凡三篇，以近萬言。

按《布水臺集》卷二十四有《原辨說》，略稱：

> 辨天者何？辨泰西夷人所立之天主教也。……利瑪竇死，其徒來自廣嶴者，乃即留都洪武岡，建事天堂，指所事之天主曰耶穌……至矯以詩書「昭事上帝」等語。……大宗伯沈公漼慮之，上疏極言其事。……天香黃居士者，閩人也，有沈宗伯之慮。……由是□我師於座間，明其妄執之非。天香遂以是意語為說以辨之。

利瑪竇來華事，萬曆間，朝臣初則論其宜入貢照暹羅通事之例，蔡獻臣《清白堂稿》卷一萬曆辛丑，（按應作辛巳）上疏《議處貢夷利瑪竇疏》，即其一例。（曩於星洲見此書。日本似尊經閣有之。近時林

金水著《利瑪竇在廣東》一文，刊於《文史》第二〇期，記其一五八三年（萬曆十一年癸未）七八月抵廣州，海道讓其榻居暹羅賓館，即用獻臣之議。）次則為教理之爭。羅天尺《五山志林》五「天主堂」條，稱：「萬曆三十七年利瑪竇死，葬於京師，其徒龐迪峨仍居京師，王封肅等居南京，各以其教聳動士眾，從者雲集。禮部侍郎沈漼再疏論之，驅諸廣東。」密雲、道忞之作破邪文字，即響應沈漼之議。雪嶠圓信之門徒唯一普潤亦著《誅左集緣起》，今其文字載於《破邪集》中。密雲、雪嶠俱出龍池正傳之門。（《布水臺集》卷十二有《龍池要門幻有正傳和尚傳》，龍池俗姓溧陽呂氏，此文亦為重要文獻）。具見龍池一派，當日對抗天主教運動之激烈。道忞亦其中一份子也。

附表



五、餘論

此《布水臺集》臺灣中央圖書館藏，為清初《嘉興藏》本。上鈐有「寄雲」、「澈凡」印。考《山翁年譜》十二年條「從瓜步疾馳天童。……為金粟費兄禪師刪訂語錄。為本悟柴頭題本師真贊，為澈凡禪人題牧牛圖贊。」澈凡當是此人。金粟費即指費隱。

錢牧齋序《布水臺集》，引（宋）大慧杲禪師云：「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等」。又云：「新蒲之綠，玉衣、石馬之遐思也；春葵、玉樹之什，空阬、厓海之餘恨也。」又云：「不忠不義之人，埋沒此一點血性，謂之焚燒善根，斷滅佛性。」謹按道忞詩卷一有風雅一類，《春葵風》序云：「乙酉之役，處士孫開遠舉義嘉禾，戰沒孤城，詩以誄之。」共八章。又《玉樹風》序云：「玉樹，旌孝節也。清師入邦，謝女希韞與母張氏同赴井，子宸救之，母絕，宸不忍去，死焉。……」所謂「春葵、玉樹」即指此二篇。《新蒲綠序》全文載《布水臺集》卷八，略云：「……我毅宗烈皇帝以英明之主，數直凶危，家亡國破，宗廟丘墟……於甲申三月十九之變也。維今癸巳，去前莫春十閱星霜。……因鳩同人，共修薦嚴佛事。……遂人各言所欲言，總詩文若干首，篇而什之曰：《新蒲綠》。於乎！新蒲細柳年年綠，野老吞聲哭，將何日而休哉。用杜甫《哀江頭》『細柳新蒲為誰綠』句以名書，不勝麥秀黍離之感。」牧齋於《列朝詩集》中亦書其事。道忞於順治末年出山，晚節頗為人所惋惜，其編《布水臺集》，此類有血性文字，一仍其舊，不稍忌諱，仍見其為血性中心，故順治讀其書，亦為灑同情之淚焉。

清入乾隆季世，書禁愈嚴，乾隆四十三年，河南布政使榮桂刊《禁書總目》內有一條云：

《休園省錄》一部，廣陵鄭俠如錄。查此書內錄世祖章皇帝（順治）諭宏覺師數條，應行收繳。

鄭氏休園，他著亦以查有違礙謬妄感憤語句，應請銷燬，又《揚州休園志》等五種，查有錢謙益沈德潛序文，並列龔鼎孳、金堡諸人姓氏，應請抽燬。此《布水臺集》卷首正冠以錢序，而集中違礙、感憤之作不可勝數，自在查禁之列。今此集經僧澈凡藏棄者，仍流傳於世，茲獲展讀，深覺欣幸，爰為發其端緒，略加論列，以供治晚明清初史事者之參考。

原載《神田喜一郎博士追悼中國學論集》，東京，一九八六年

附錄　山翁忞禪師隨年自譜

神宗顯皇帝二十四年丙申

是歲九月初八日丑時，予生之年也。星躔之度，為日出龍門，大月當斗，蓋與韓昌黎、蘇玉局同為一身居摩蝎之鄉，二公遭貶黜，不能一日安於朝廷之上，予幸薙得免，然生平多譽多毀，數北遷南，坐不席煖者四十年，抑命有定之者歟。俗姓西河林氏，世居晉安，閩人也。中葉，十五世祖官潮，家大埔，後為粵人。祖一宰，號玉泉。父時盛，號蘊所。母賴氏。予行十四，自曾王父以下，三世皆單丁，生兄涵及予，王父喜慶有加，聚諸族屬，日飲酒高會作樂，僕役失事，觸翻餚饌，王父以為嘉辰忌，故怒鞭撲之，月餘病死，其母兄以人命誣告憲司，事雖得直，而家門破壞，十去其九，僅得薄產十餘畝，賴父母勤儉，不受飢寒之苦，大慧善財之誚，予蓋滋有甚焉。次歲冬，祖父亡。

二十五年丁酉

二十六年戊戌

二十七年己亥

予四歲，尚未能步履。父舌耕循州，母日織夜紡，勤□家務。其抱抒襁負之勞，一唯王母羅孺人是任，厚載之恩，予縻軀不足云報也。

二十八年庚子

二十九年辛丑

予六歲。窮鄉下邑，一切蘭若佛寺，從未經目，不審何所識知，日率群兒畫紙為佛相，斜披單襦為七條，合掌高吟，作梵唄遶佛之戲。

三十年壬寅

三十一年癸卯

是年八歲，聞有盤古開天地及天地渾沌之說，即問二母曰，只如盤古初開，天地許多人物，從甚麼處來，後復渾沌，許多人物，又向甚麼處去。二母不能加答，但曰你不自揣量終身之事，得任閒管。雖語塞，然心常耿耿未釋也。

三十二年甲辰

年九歲。父母以兄涵業就外傅，而予又復啟蒙，則供膳之費益大，恐儒冠誤人，反不若田舍翁之為得也，姑已之。予曰，審如是，則兄將揚名，我則終死草萊，不齒於士林矣。因憤志不食，乃使隨兄就塾師，始讀大學，即能專記。

三十三年乙巳

三十四年丙午

年十一歲。學為文，往往得奇句，慨然有文章鳴世之思。

三十五年丁未

三十六年戊申

年十三歲。慧性日開，一目五行俱下，父授群書，朗吟三遍，輒背誦不忘。肆習時藝之外，副以左、史、戰國、國語，尤喜國策。司馬子長之為文。鄉先生月集諸鄉子弟會文於社，獨鍾生者與予迭居首冠焉。

三十七年己酉

年十四歲。讀書於里齋，三寶上人之事，絕跡不聞，然意中隱隱時動人世無常之想。自顧百年有同朝露，假令勳業揭天，終歸於盡，緬懷巢許高風，不勝低回留之。

三十八年庚戌

三十九年辛亥

四十年壬子

四十一年癸丑

年十八歲。隨父館受業循州，偶閱目連傳，知有生死事，惕然於中，即日屏葷茹素，思求出離之道。居常父教極嚴，趨庭受訓，如對大君，至是父母切責，百方淘汰，恬無回意，惟於會課之日，作文數篇，餘則瞑目趺坐而已。歲晚歸鄉，二母恐予出家，日涕泣哀勸不已，復開葷焉。然性嗜魚不嗜肉，精者或數匕，酒則從生以來，未嘗一滴沾唇也。

四十二年甲寅

四十三年乙卯

年二十歲。以童子試得府上第，適迫秋闈，督學使者，無暇巡潮，移文郡牧，促府試有名者赴省較。予家去五羊水陸千里，父以金三兩為舟車之費，命予獨往。不敢違，馳驅至省，得補弟子員而還，然自此奔走道途，歲不下二三千里矣。

四十四年丙辰

年二十一歲。赴循州歐陽曉心西席之請，與其長子澐字文漾者為友。循有能文之士二，其一為何南風，其一為歐陽文漾。何中乙卯鄉試，已於是歲從黃山普門師出家矣。歐於戊午亦中鄉試，皆矢志逃禪者。予時方惑宋儒之說，以異端外佛，賴文漾委曲勸喻，始復信向，徐以金剛、法華示予，一見即知佛大意能解說，信益堅。繼見佛說阿彌陀經，讚嘆西方淨土，且專持名號七日，可以往生，則曠劫輪迴之苦，自此長辭，心竊嚮往之切，乃注精七晝夜，服砒霜數兩，冀掩息生樂邦也，瀉而不死。洎閱大慧語錄，則夙世腰包行腳之狀，歷歷如見，真若靈山一會，儼然未散者，出家之志，於茲遂決。因密商之文漾，文漾曰，往矣，十年之後，當作人天大善知識也。予曰，恐今時尠明悟之師奈何。文漾曰，此宗若滅，則世界空荒矣。名山大穴之中，必有真人，兄其善自撥草瞻風，無慮也。以一箑書佛國南詢頌之始句贈予，以予俗姓林，所謂出林還又入林中也。其一面，則有人送僧之匡廬詩

焉。予於是日遂行。聞南海有大智師，少林有洞上宗主，擬於是處卜求薙染。行五百里，至江西漢仙巖，邂逅荊楚僧，相攜至廬山開先寺，見受業先師昧和尚皈投焉，始悟篁後之詩，若為予先識者，益信因緣果不偶也。徐叩先師超生脫死之方，先師出雪浪大師之門，吳楚大法師也，廣以教乘開導予，且曰，我說法三十年，未嘗不以明心見性警諸方來，然從學經論者眾矣，槩未有發心求悟以出離生死者，子一邊隅俗士，能自發奮如此，火內優曇也，宜自勉也。由是屢以關鍵為予提策。一日，舉台山婆子公案，及慈明訶罵南禪師因緣，洞然明得趙州與石霜同一鼻孔出氣，先師遂益奇予。俄有天池僧來，述先父在金竹、黃龍諸處尋予，因不遇，將往少室、普陀，博訪蹤跡，日前已下山去矣。先師咨嗟顧予曰，出家固善矣，然使父跋涉山川，蒙犯霜雪，功多而過亦不少也。可於佛前跪誦雜華大典一部，祈父早還井里可也。予曰，某在東粵，從友文漾知有此經，奈緣敝地僻在山陬，無從借閱，今得誦持，非僅專為父祈請，飢渴之思，亦可自慰夙心矣。日誦三四函，慶快無量，至入法界品，則胸次豁然，如天開地廓相似，幼時入物來去之疑，不覺披襟一笑焉。

四十五年丁巳

年二十二歲。先師為眾講演楞伽，因以非於生死彼涅槃彼生死為題，命予作時藝篇，浮梁陳同卿先生見之曰，此瓊林筵上人也，豈山林枯槁士哉，欲相邀至別業公案，予謝之曰，就令此日作飛行皇帝，某且唾而棄之，況復他耶。然所不去心者，惟先父尋予在外，未定消息何如。有同學佛生度上人者，願偕予歸省，還度嶺，越二千餘里，至則二母淚眼欲枯，不覺恩愛情深，棄離之念，卒難一刀兩段矣。

四十六年戊午

年二十三歲。父母宗親合勸抑重傷二母之心，不得已，還初服。督學使者處，以告病未除名，復往省會補考，歸畢姻焉。而先母遂由予長齋奉佛，鄉之男女，始有受持八關齋者。

四十七年己未

年二十四歲。讀書里友吳對日之海心樓，廣堂大廈，逍遙容與，又復遠諸市廛，居然一阿蘭若處也。對日以翩翩佳公子，尊賢下士，所招徠同社，皆高尚之流，予與佛生上人，益以出世之譚勗之，故吾鄉多佞佛逃禪之士焉。

四十八年庚申，即光宗貞皇帝泰昌元年

予年二十五歲。佛生度公欲還匡廬，同社吳對日、藍朱公、吳海如、吳間十，偕予送之閩嶺，至上杭縣而還。是歲舉一子。

熹宗哲皇帝天啟元年辛酉

年二十六歲。自憤夙志未酬，徒然將順二親，不能求道利生，以資益其神明，日僕僕塵勞，母與子終復沉淪苦海，再求發此勝心，知更何劫何生。然遂爾別去，正恐二母由此悲傷殞命，則又人生莫大之愆。日夜躊躇，有同癡醉，乃刺血跪書妙法華經一部，然香發願，起大悲心，矢求佛道，利濟含生，設若二母萬有不虞，願乘書經功德，即生淨界，不離十方佛前，不舍菩提道念，生生世世，永為法親慈悲眷屬。然後潛身取道閩嶺，還抵匡廬，時已臘月二十八日矣。先師於是夕前，忽夢一錦鱗巨魚，揚鬐開先池內，有人以網罟撈攎之，魚卒飛騰，遍繞一天，下還入池內，謂吉徵也，言之雪鑑首座，會予適至，益以予為匪常徒焉。

二年壬戌

年二十七歲。正月元旦，復從先師鬀落。二月，居歸宗寺藏堂，簡閱律乘大小部。蓋先師以予業儒從釋，宜以雲棲老人為規鑑，必經律禪淨備眾體，然後師範人天，始非一偏之學矣。四月，復命過五乳，從憨山清大師授具足戒。五月，先師有事新安，命予侍行。六月，度夏溪南之吳氏蘭若，自念大事未明，心常惕惕，食息小違處也。七月夏終，白先師，欲遍參諸方去，先師指見鉼窯聞谷師，時雙徑曇衍兄亦先師門下，同在新安，謂鉼窯只教人看死話頭，且臘高見之不可，後或不契，即下參吳越未晚也，予然之。八月，還開先，定入楚之行。有禪者欲偕往，以衣物在質庫不能贖，予止一禪

衣，與之賣使贖焉，□己輕裝，蒲團斗笠而已。九月，至麻城，時念和尚已出黃蘗，在基隆山，予叩籌室請見，典客不敢通謁，候至旬餘乃見，見則唾罵諸方，不容啟口，莫知如何。欲去不可，欲留則兩山僅徒子惟種田博飯，不事叢林接納，間有二三雲水，匪真罵詈，抑驅逐至再矣。予曰，此葉縣家風也，浮山行腳有樣子，予奈何不私淑諸人。因自著槽廠，計一冬之內，與以直、智仁、無竟、同參四輩，凡輾米得二百餘石，暇則運米搬柴。故予肩能挑，手能提，足能徒步，日百里而不半於九十者，皆係此冬之力也。

三年癸亥

年二十八歲。兄涵遠將二親之命，尋予至麻城，扯予歸粵，予不從，則欲投身揚子江，死以報命，不可歸見二親也。予既無可奈何，又重其孤身遠道，設或因傷致病，逮於不虞，則門祚益薄，親誰與奉，因復從之入嶺，抵家視夏矣。留兩月，竊自冒暑還出匡廬，數月之間，間關遠路，凡五千餘里。是冬，執侍先師，聽講成唯識論。

四年甲子

年二十九歲。先師既建七佛閣於黃魯直所書摩崖七佛偈之前矣，復欲次第謀新殿宇，有檀越而官峨嵋者，命予與玉如師弟往索施金。行抵漢陽，自念發心以來，將逮十春，徒使二母痛裂肝脾，父兄波查途路，己窮未辦，有失出家之利，今又遠涉萬里山川，得不荒廢益甚耶。乃慨然曰，吾願他日拈一莖草，普為天下建諸梵剎，不能此日唐喪光陰也。揮手玉如師弟，爾自盡瘁報師，我且真實為己，復走商麻，親炙念師。夏依黃蘗，冬侍基隆，兩山咸有大藏，時一披覽焉。

五年乙丑

年三十歲。歸省開先，以便道，兩山頭老人傳書至黃之山甫樊君家。山甫博學通禪理，黃州名士也，留予別館，日夕相質證，殊有楊李慈明交好之誼。且為予推考星曆，曰，殆矣，與蘇、韓同格，師幸而出家耳，不出家且達，達則君子見知，反不若小人之見惡也。雖然，家已出矣，亦宜戒慎。予

謝而藏之中焉。還自開先，過黃，樊君與報命，中多推許之言。黃檗老人曰，爾自狐狼野豻之屬，有臊臭與人薰聞，故人得而知之，若真獅子兒，一哮吼時，則百獸當腦裂，彼樊山甫者，向甚麼處見爾。不覺汗流至踵，若無所容者旬日，黃檗之為人，類如此。昔大慧有言，宗杲雖參圓悟老人，打失鼻孔，元初與我安鼻孔者，卻得湛堂和尚也，雖予與天重、黃檗二老亦然。是歲夏冬，復在兩山。

六年丙寅

年三十一歲。四方顯人多問道之書，方丈一一命予裁答，初猶扞格，終則沛然。殆今稍能肆橫無礙者，未必非當時淘汰之功也。是秋，水雲高士從下江來者如市，勝傳金粟顯聖博山之風，遂動石城煙水之思，乃辭老人，下參諸方。至南徐，聞先師在廣陵之東隱庵，為截江省覲。直先師患病少留，而開先知事不得其人，先師甚憂勞，命予歸掌院務。念入蜀之行，予既背違，今復妨命，有失師資之道，不可，只得仍上匡廬，料理常住事宜。

七年丁卯

年三十二歲。居開先監院寮，甘苦勞逸，與眾均之，出納簿書，一錢不敢紊淆，銘其上曰，一朝作院主，萬劫失人身，以自警焉，非公事不敢夜點常住燈燭。瓜期將及，自審黃檗老人且八十有四，一旦雙樹潛輝，而予不聞中夜遺誡之言，則數年教育之謂何，亟以常住委托他人，復走商麻。至孔子問津處，果聞訃報之音，一日一夜疾走三百里，僅得塔前禮足而還。抵開先，則建昌黃海岸適在寺中。海岸諱端伯，蓋常親近壽昌、博山有年，與之叩擊，遂有省發云，而天童因緣，兆基於此矣。

毅宗烈皇帝崇禎元年戊辰

年三十三歲。聞顯聖湛和尚亦圓逝，胸中懊恨，不勝野麕失林之懼，亟裝包下參本師密和尚於金粟。因緣不契，遂之雙徑，謁語風老人。問甚處來，予曰金粟來。曾問話麼，予曰，某甲不曾置得問頭，請師處轉借問頭。風為開示，予不肯，復轉金粟述前因緣。本師曰，爾喫飯還問人借口麼，予才擬答，本師便打，由是服膺。時姚州沈求如、管霞標、史清都輩咸在座下，力言本師曰，新到忞兄，

今之香林遠也，和尚室中記錄，必斯人而後可，本師乃命職司燒香，故本師語錄，前者予記之，十年之間，未嘗少弛其任焉。是冬患痢，瀕死矣，頓將萬緣一齊放下，乃有起色。

二年己巳

年三十四歲。告假暫往禹航石盂寺度夏，以故知慈築公。公聞予病，移書相招，過彼調養。石盂在政黃牛故居之側，所謂橋上山萬重，橋下水千里，唯有鷺鷥見我常來此，即斯處也。山齋岑寂，夏長無事，架上有李長者合論，日探一冊，不覺終軸，益窺華嚴奧旨焉。九月，歸侍本師。一日，室中有議及壽昌、博山嗣續曹洞無來源，恐後不繁昌，予曰，黃檗不云乎，今日因師舉，得見馬祖大機之用，若承嗣馬祖，他後喪我兒孫，本師矍然一笑起去，予時無著慚愧處。後因殃殨因緣，撞翻昔年之疑，方始提致本師，明得古今關鍵，矢口成頌曰，三十拄杖打瞿曇，三十拄杖打產婦，若是殃殨摩羅，教他自領出去，咦，不如緘口過殘春，啼得血流無用處。時黃檗費兄亦有頌，予不肯，費惡發，予曰，無庸，兄他後當作人天教主，若此頌刻出，我詣兄座前，大展九拜，用懺今愆不遲也。後在育王，寶華潮兄語予曰，我時亦深疑者則公案，因兄頌子洞然明了。撰募本師壽塔文，師為首肯。

三年庚午

年三十五歲。本師赴閩川黃檗之請，予侍行。黃檗為斷際運祖脫白之山，相國葉文忠公請有御藏在焉，得以博觀，因修禪燈世譜，復自序其端。夏終，隨本師還西浙。未幾，本師因事拂衣金粟，命予過山陰，與舍如王子式者，謀梓四會語錄。時海岸黃公，以戊辰進士司李明州矣，予得便訪之，公喜出望外，知余金粟來，具言願見本師之切。予曰，天童、雪竇，奕世寶坊也，皆隸明州。昔曾學士特以雪竇起明覺於翠峰，居士獨無意乎。公然之。會阿育王寺厥工告竣，先是湛和尚閔寺傾頹，矢志興修，方始鳩工而趨寂，其徒無量上人繼述其志事，至是落成，枚卜主席，屬意本師而未敢舉行也，聞予與司李交厚，適在山陰，即夕過予共商，予為言海岸渴仰本師欲見無從之意，上人由是走白黃

公，欣然致幣奉迎本師焉。是冬，在上虞烏膽山度歲。

四年辛未

年三十六歲。本師在金閶門之北禪寺，受育王廣利之命，將赴焉，以手詔召予侍行，復自越州走姑蘇，還度錢唐，從至育王，而天童僧明貫，又因予白郡司李，願得本師坐鎮太白名山，司李亦以育王近市，非安禪之所，天童自宏智中興以來，世有哲匠，如應庵父子，尚有窣堵巍然，則今日起末運之衰者，非大師不可，力挽至再，本師允之，而予實為先馳焉。至夏四月朔有四日，本師入院，五月海鹽紳士復迎本師暫還金粟，予獨與佛音、肇心、法海諸公，留守天童，日掃糞壤，剪荊棘，樵於山之陰，淘於山之陽，以須本師還返之轍。八月，本師歸山，命予掌記室，兼典客司，故日則勤劬眾務，夜則篝燈書本師語錄、禪燈世譜以付梓工之手。自此九載天童，其胼手胝足之勤，又倍於歲越千里之勞矣。

五年壬申

三十七歲。聞先師昧和尚示寂，奔赴西江，以黃海岸丁艱居家，又因之而為天童行乞新城。已乞新城矣，以取道鄉關僅八百里，又復因之而趨省二親。去家十載，今始一歸，則祖母與先父已西逝久矣。少慰慈母，還度長嶺去。從嚴陵灘上，回自揚子江頭，計程七千有奇，抵山僅及除夜。至若履危涉險，冒雪衝寒之苦，又不勝其言之矣。

六年癸酉

年三十八歲。居客司兼掌記室。公事之餘，得意古宿機緣，則濡毫頌之，雜以歌行近體，務極其工當。方予出家時，先師嘗命予作詩矣，予曰，某割愛辭親，棄妻孥，破筆硯，所以至此者，為明道利生耳，今曰學詩，於初心得無背謬歟。先師曰，是也，五地聖人，蓋嘗廣學眾論，以備利生之機，乃至工巧技藝，治世文言，無不越量過人，今爾豈徒髡而啞羊者，後必置身人前，奈何椎魯不文，使夫教澤不悠揚百代哉。予銘之而未暇也。逮參黃檗，日聞其痛斥方來，雜毒入心，不能抵於絕學無為

之地，則益恨夫多學而識之，直欲上揭天河，下滌肺肝為快。至是方信得大慧老人，從上大智慧之士，莫不皆以知解為儔侶，以知解為方便，於知解上行平等慈，於知解上作諸知佛事，如龍得水，似虎靠山之語。由是益發先秦兩漢之書，諸子百家之說，篝燈夜誦，普讀途遛，遂得毫楮之間，汪汪然來，浩浩然至，江河若決而莫之能禦焉。

七年甲戌

年三十九歲。天童大興工作，本師業命僧三十輩，市山伐木於建州矣，而海運之禁未弛。閩漳王東里先生者，以大總憲掛冠家居，曾在平江參叩本師不契旨，予時從旁進語，自謂於侍者邊箇入處，故本師復命予入閩，親謁龍溪，託以海運之故，關說撫台。事竣，還就木舶歸天童，犯鯨波，觀瀚海，凡三晝夜而至招寶山前，舟師驚詫為神助，未曾有也。是秋之後，本師與諸方多彈偏伐異之書，予蓋間嘗竊取其意而補綴之，故本師總直說中，為予裁定者尤多。

八年乙亥

年四十歲。以西洋利瑪竇之徒，大張天主之教，日惑世以誣民，乃推廣本師之意，著為說以辨之，凡三篇，以近萬言。是冬，本師年涉從心，臘尊望重，四方候問之書，往來如織，繼以詰難周章，辨鋒錯出，座下之身通六藝者，無慮七十二賢，然而或草刱，或討論，或脩飾而潤色之，不分任他人，一唯予躬是督，故後此以往，辭命之役益多，遂不能專力於眾務焉。

九年丙子

年四十一歲。為利根慶禪人作逃夷記序，及赤水詩集序。作五古送以直愚公之雲間。謁董太史徵黃檗老人塔上之銘。效柏梁體送元白可公出山。臨梅鼎公欲高隱周嶽，復作大鳥歌以送之，空林遠兄見而歎曰，忞兄素不作詩，今乃風雅如此，某三十年留心，未之逮也，他後光我緇流，必兄也夫。予笑曰，四十而後有聞，將終其齒則亦不足畏也矣。是歲，告退燒香，復掌記室。

十年丁丑

年四十二歲。正月，制皋亭中塔際興脩之疏，塔蓋南宋真歇了禪師全身之所瘞也。二月，禮觀音大士於南海，登普陀，瞻洛伽山，掛梵音庵，有釋迦文佛真身舍利塔，世人莫詳其故，因山中耆宿之請，作文紀之，復繫之以詞。三月，刪刻龍池傳祖語錄，仍志其生平之大者為傳。傳為唐孝廉諱元竑者所賞識，從容謂予曰，自寂音尊者既往，僧史不見於時僅五百年矣，然則當今之世，繼寂音稱作者，舍師其誰哉。遂陳詩勸請，予謙讓，至今未遑也。四月，閩孝廉李得之少與予同社，特自京都枉道邀予天童，歸住上杭之紫金山，予以近慈闈，便省問，許之。而山中兄弟，僉謂古宿如雪峰、大慧之儔，咸有歲譜紀年，使後之學者得觀感而興起焉，今老人生末運，光復先宗，大有造於叢林學者，且有忞兄著述之筆如此，不於此時考實焉，以招揭其芳獻，乃使後之紕繆者承虛以議其行狀可乎，共以本師歲譜之任委之夫子。總生緣出處七十二年之事，閱五夏而稿定。至八月，辭本師出山承記莂焉。過錢唐，晤知友唯一潤、靈章蘊，蓋二公與予夙有掩關共住之約，閩汀道遠，難與偕也。廣陵東隱庵乃先師脫白之所，師弟玉如又高尚士，可以，乃拉二公之東隱，既安插已，則買舟歸省，過閩謝辭李得之。是冬，居里齋為先兄亦採公作行狀。傷世高官重祿，而不盡瘁其君，復作義僕進寶子傳。

十一年戊寅

年四十三歲。二月，登堂別母，還出長嶺，抵廣陵，則季春三月矣。聞以直愚公傷於寇，設位以祭，作文告之。愚公為寧藩朧仙王之孫，棄家從黃檗老人薙染後，又共予同侍天童為副寺，動容周旋中禮，盛德之士也。公死若脫，而予為法哀傷，告之以文，遂不覺委曲其詞焉。為關中王春侯作本師真贊。為序禪人們募修淨室養母文。代同庵蔣孝廉為鄭海憲作靖揚雅。歲云暮矣，天童適有人遄至，言本師四大違和，即日與二公破關歸省，度歲於瓜之準提寺。

十二年己卯

年四十四歲。元正二日，從瓜步疾馳天童，則本師體已痊復，乃移書鳩集諸凡在外者，歸侍巾缾，不得遠離左右，而萋菲之言從此起矣。為金粟費兄禪師刪訂語錄。為本悟柴頭題本師真贊。為澈

凡禪人題牧牛圖贊。既而台州有靈就之命，本師命予受之，而未赴也。會本師脩列祖塋兆，與徐氏之族有諍言，予極力調停，而本師決意拂衣出山，一眾皇皇，各懷去志，予復留身慰安之，多方周旋祖護，挽迴本師之轍，而萋菲之言，愈益蜂起。予曰，異哉樊君之術也。雖然，周公畏流言，居東且三年，予則何人，因出山再上廣陵焉。竊計予自戊辰春侍本師至此，凡一十二秋，自信愚誠不自替，豈曰同學，即本師小時時鬊語摩矣。然本師未嘗不滄溟翕受，而鑑其拙誠無他也。故嘗感慨語予，我視流輩鮮有鯁直似爾者，叢林綱紀，少爾一日不得。予曰，某無似，賴和尚海納山容耳，然此中徒有血心一片，終不敢曖昧依違，以孤和尚叢林也。時雪竇奇兄，亦同侍坐，實聞斯言，乃今遂不能塞萋菲之口焉。市虎成於三人，投杼起於屢至，雖曾參之母若何。後本師在通玄，以諸事不得其當，對侍者若乾歎息云，忞侍者若在左右，老僧不至此，則本師之意可知矣。

十三年庚辰

年四十五歲。丹青戴雲江為予寫照，作偈示之，復題自真。

賀光中跋云：

山翁忞禪師隨年自譜不分卷，釋道忞撰。忞字木陳，號山翁，廣東大埔林氏，名蒞。弱冠補諸生，旋薙落於匡廬開先若昧智明，受戒於憨山德清，問法於天童密雲圓悟，退居於慈谿五磊之靈峰，遷越州之雲門，台州之廣潤，再住越州之能仁，遷湖州之道場，青州之大覺，再住太白之天童。順治十六年，清世祖召入京，留大內，明年，賜號弘覺禪師。康熙十三年甲寅卒，世壽七十有九。是譜傳自大埔民間，著錄於《潮州藝文志》，向無刊本。譜中校作較，檢作簡，猶避明諱，當作於北遊之前。丙申一歲條云，播北遷南，坐不席暖者四十年，乙卯二十歲條云，自此奔走道途，歲不下三千里矣，以二十歲後奔走四十年推之，當作於順治十三年六十歲之間，而自明神宗萬曆二十四年丙申起，至毅宗崇禎十三年庚辰即止，以後不載，似非全書，蓋平生好諍，自謂亦多譽多毀，其有所避忌，移

寫時遂芟薙之歟。雖然，四十以前事跡，敘述特詳，且有與他書不同者，如初參天童，奏對機緣作三十一歲，而譜作三十三歲，頗有足資參考研討者，可寶也。

光中識

載新加坡大學《東方學報》第一期

晚期詩論採用佛典舉例

今天講的題目，是關於詩論的問題。詩論裏頭有些批評家喜歡利用佛教的典故，佛教某些專門的術語，能給人以啟發的一些名詞，來引人入勝。這個辦法，在國學上，在佛教史上，有所謂「格義」。「格義」的意思就是「擬配外書作為一種生解」，很生硬的解釋。這類例子，大家可看湯用老的佛教史，他對「格義」的解釋有很重要的發揮。「擬配外書作為生解」，生是生澀的生，這句話是在《高僧傳・竺法雅傳》中出現的，所以大家都會明白「格義」這兩個字。甚麼叫做「外書」？佛教的立場是以自身為內，所以佛教的書叫內典，佛教以外的東西他們都叫外書。佛教有一種對外的排斥性，在印度，地位最高的其實是婆羅門的書，佛經是從婆羅門《奥義書》發展而來的，但佛教徒都排斥它，他們把婆羅門的一切書都當外道，都用個「外」字。在中國，也用「外」字，把非佛教的書當外道、外書。在最初傳播教義的時代，我們是借用老莊的一些成語、名詞來講的，就叫「格義」。這種「格義」方法的發展一直到今天，我們還不能離開。今天許多講文學理論的人，借用某些西方化的概念、範疇，其實也是「格義」。老實說，這個「格義」毛病很多，仔細看起來，許多「格義」其實都格格不入。但講的人卻頭頭是道，其目的是增加對某種問題了解的趣味性。我今天要講的是舉例，特別是晚期詩論借用釋典的舉例，大概宋元以後的。我也不講禪的問題，因為禪已經被人講爛了，中外這方面的書也很多，我不講。我只舉些例子，說明「格義」的問題在後來實際上是格格不入的，但講的人好像很有意思。

我今天要講的第一個問題，是胎金說。大日如來的理法身實體有如胎兒。胎是小兒的胎，金是金剛的金。胎與金的對立，是密宗講的內容。密宗的曼荼羅（maṇḍala）裏頭有兩個世界，一個是金剛界，一個是胎藏界，曼荼羅就是圖畫。這兩個世界為密宗所特有。胎臓是說明世界的，即我們對世界作一種胎義的

看法，就是胎義觀；金剛就是金剛觀，就是用金剛的意思來看問題。胎藏界的代表是一個蓮花，金剛界的代表是一個明月，密宗常常用蓮花，在胎義上說表示清淨，大至真言「唵嘛呢叭彌吽」，就是表示一個蓮花，這是胎義。金剛是明月，明月是光明、是普照一切的。這些都是密宗的常識，它們跟文學、跟詩有甚麼關係呢？它們也可被拿來講詩，非常奇怪。我要舉的例子是一個日本的和尚，叫做了尊[一]。這個人的年代大概相當於我們的元朝，他有一本書叫《悉曇輪略圖鈔》，在《大藏經》第八十四冊。這個人在日本是所謂悉曇學家。悉曇講印度字母的，我本來研究悉曇學，所以特別知道這個材料，《悉曇輪略圖鈔》本來是講印度語言構造發展的文法上的問題，裏面有「論文筆事」二圖，分詩圖及筆圖，把「文」和「筆」分成兩個圖，不知道研究「文筆」的人有沒有注意這個材料？我今天不講文筆的問題，講詩論的問題。書中有一個詩圖，畫的是詩裏頭的平與仄，它不稱「仄」，它叫作平以外的其它的聲。它把平聲列在胎藏界，把其它聲列在金剛界，畫成了一個圖。我仔細看，非常沒有道理，但是它卻講出很多很多，頭頭是道。它並且用這兩個界來分配律呂，胎藏界是律，金剛界是呂。我覺得也很沒道理。我不必在這裏批評它，我不過說明，借佛教來講詩論，有很多格格不入。

用密宗的胎金兩界來指律同呂，來定平仄，這個講法構成一個曼荼羅。這個曼荼羅的意義是非常有意思的。這個東西等於現在說一個Whole picture整個圖。你看現在西藏人的文化就是把宇宙一切畫成一個整圖，這個整圖就把甚麼都歸在裏頭，成一個曼荼羅，人家就從這裏可以知道宇宙的整個大概。任何一種學問都是曼荼羅，這個想法是很對的。無論甚麼東西，包括詩，也可以構成一個曼荼羅。詩的真正曼荼羅應該怎樣寫，還有待於諸位去努力創造，我相信你們也可以（甚麼人都可以）創造一個曼荼羅，你借這個來講也好，借別的東西來講也好，都可以構成一個曼荼羅。借用佛教來講問題，我想，在日本是一個傳統。中國也是，當然中國人講得比較不同。我覺得中國人講的多數是片斷，不是曼荼羅。文學界的人搞密宗的也不太多，把密宗搞得深入一點的最近可能是沈寐老，但是中國人拿佛教來擺在詩論裏頭，都是片斷，往往不去管那個被引用的東西原意，並不拿來回頭去對，只是隨便引用，但是用得很有趣味，可以引人入

勝，東坡這些人都常常就這麼做。但是日本不同，日本有些和尚，他真有構成曼荼羅這樣的理想。我舉一個旁證，雖不牽涉詩論，但也可以說明一點方法論的問題。大家知道日本人也喝茶，講茶道。有一個日本人叫榮西，他在日本第一個提倡喝茶，而且把茶寫成一部幾乎是經典的東西，他是信密宗的。密宗講五行，金木水火土，他的茶經就是用五行來解說的。今大看來毫無道理，但是他在當時影響卻很大，帶動了日本喝茶的風氣。今天日本人都把他拜為茶祖師了，甚麼人都知道，他是日本的一個大人物，人家都寫專書、寫傳來紀念他。我簡單地說，這是把茶用曼荼羅來寫。中國人沒有這種做法。

用胎藏和金剛二界來比附詩，作一種密宗的理解，實在是毫無道理。我在這裏提出來，不是同意其說。我們要認真看問題，不過，這是歷史上有過的一個講法，所以我們不能不提。

第二個我要講的例子，是中邊說。中邊理論是佛教教義學上的大問題，佛教是主張「中」的，佛教裏面有一派是龍樹的《中論》（*mūla-madhyamaka-vṛtti*），《中論》就是主張「中」的。佛教講空，講不空。他說，講空的不對，講不空的也不對，應該兩方面聯繫起來看問題，這就成為「中論」。佛教講空的問題，有所謂十大空，我這裏來不及談，但是最簡單的是「中」同「邊」。空與不空都是邊，都只站在一邊。你說空，站在一邊；說不空，也站在一邊。不空之空，才是「真空」，真的空，才是「妙有」；妙的意思是沒有，妙有是沒有的有。真的空同沒有的有，這是中觀。龍樹的《中論》是一部大書，就講這個中與邊的問題。搞佛教的人初步知道有中邊這個理論後，也把它利用到詩論裏頭來。我看，東坡是很早的。東坡在《東坡題跋》中評柳宗元的詩，他有幾句話，說文貴乎枯淡，外枯而內膏，外面好像很「枯」，但是裏面很多「腴」。淵明之後，子厚是也，他說陶淵明、柳宗元的詩就是這樣的。他接下去說，假如中和邊都枯淡，亦何足道，沒甚麼意思。「佛曰，猶人食蜜，中邊皆甜。」人吃五味，能夠分別它的中同邊的，百無一二也[二]。他的意思是說沒有多少人真正知道這味。有些人光看到外面的枯淡，沒看到裏面的膏腴。陶淵明的詩有些人看來不行，裏頭沒有甚麼辭藻，所以陶詩在唐以前並不為大家歡迎，列不到上品，因為他不同於謝靈運、顏延年那些表面聲文、形文都很發達的詩。宋代人從陶詩裏看出味道來了，那是從

「中」看出來的，不從「邊」看。這是借用佛教的中邊說來講的。東坡引佛教的說法，如人食蜜，中邊皆甜，這句話很有名，大家都知道。

後來，對這個中邊說有所發展的，是方以智。他是安徽人，是晚明的大學者，博通古今，貫縱一切。他也論詩，本人也是詩人。他著《稽古堂詩說》，論詩主張內法性情，外形節奏，所為中邊皆到。假如離開聲律、字句、雅俗等可辨之邊，中（妙義）就無所寓托了。沒有外面的邊，哪裏有裏頭的中呢？故詞為邊則義為中，文詞是邊，意義是中。這是第一步的講法。但是他又說「詞與意皆邊也」，義也可以變為邊，就是說，應該再進一步，把中的也看為邊，這樣邊就更豐富了，中也是第二步更妙的中。方以智以中邊來分別詞同義，甚至把文都作邊看。在佛教的《中論》裏，連中也可以當邊看的，這是空的不空，不空的空。龍樹《中論》有一句話這麼講：「一切法空故，何有邊無邊，亦邊亦無邊，非有非無邊。」這是語言上的辨證表達，其實他講的是中論。所以東坡講中邊如蜜，方以智講詞是邊義是中，進一步講詞、義都是邊，這種講法就是利用了《中論》的道理。不過這個講得還是蠻有道理的，是對的，比日本人的要好。我們今天假如把這個意思擴張起來講，也可以講出許多許多的理論，如把有無同中邊問題納入到一個理論裏來講。

第三個例子，是鼻觀說。用鼻來看。大家看了題目覺得好笑，鼻怎麼來看呢？這個是錢牧齋的講法。他有兩篇文章講這個問題，第一篇是跋徐元嘆的詩。徐元嘆是個小詩人，名氣不很大的。大家不要以為名氣小的人詩就不好，我們今天寫文學史，我覺得很多地方是不對的，就是捧了幾個大名人，大家就把他們捧得很高，其實很多小名家都很了不起，在同一個時代，各有各的成就，所以不要把眼光都放在少數幾個人身上，大家都要轉移目光去看一些小的名家，這樣才可以理解文學史。錢牧齋，大家都知道，他是清初三大家的第一個人，龔鼎孳、王士禛都是他學生輩。他的地位是那麼高了，但是他的朋友，他的同時代人也都有很好的詩，如徐元嘆。他給徐元嘆寫了兩篇文章，一篇是《香觀說》[三]，後來又有第二篇，叫做《後香觀說》。我覺得他第一篇寫得好，第二篇寫得不對，是畫蛇添足，等一會我有批評。

香觀說就是講用鼻看。他說看詩的方法，用眼睛看不如用鼻看。他說詩是天地間的香氣，所以非用目而用鼻，不用視而用嗅。詩的品格同香的品格一樣，有上妙的，有中下的。所以，用鼻來體會這個香，可以包括幾個感覺，觸覺啦、味覺啦，都可以解決。詩是聲色香味齊備，用鼻根則四識兼具，這是觀詩的方便法。「詩可以觀」，但《論語》裏頭可以觀不是這樣一個說法的。這裏以鼻可以代替其他幾個感覺，以鼻看詩，比較以眼看詩更進一步。我記得錢鍾書先生寫過一篇《通感》，感覺是可以相通的。但是錢牧齋講的用鼻來看詩，就不是通的問題，這是領導地位的問題。通是平等地位的，大家都可以相互轉移。但這個鼻觀與通感不一樣，它是指鼻高於其他感官，可以兼其他幾種不同的感覺。我覺得這個講法也有相當的道理，用鼻來聞一聞，我們說聞妙香，用鼻，不用耳朵，這是一種很高級的感覺。佛教也有用聞妙香來講對一首詩的鑒賞，是一種鑒賞論。以前有的人看版本，看是否是善本，好的本子，他們用聞的方法，不是看的，記得王國維好像說過這方面的話，這個道理也可以通。徐元嘆的詩為甚麼得到高度的評價呢？就是因為他的詩可以鼻聞。吳梅村也曾送給徐元嘆一首詩，其中有這樣句子：「落木萬山心，蕭條無古今」境界甚高，可以當之無愧。

錢牧齋的第二篇文章叫《後香觀說》，是畫蛇添足。他說，「古人以苾蒭喻僧，苾蒭者，香草也」。蔬筍亦香草類。所以和尚必須有香草之德，否則不可為僧；僧人做事如果不得蔬筍味，便不能為詩。這裏似乎是對香觀說的發展，但這是建立在一種錯誤理解之上的。他把苾蒭當作香草。這是望文生義。苾蒭原是比丘的梵名「Bhikṣu」的音譯，和沙門之為Samaṇas一樣。比丘意義是乞丐（即英文beggar）。印度的僧人是跟乞丐很像的，因為自己不治產業，靠別人施捨，靠化緣過日子。牧齋說苾蒭是香草，從字義表面推論，這一段文字，講得頭頭是道，卻是純粹的畫蛇添足。

講香觀的可不止是錢牧齋一個人，在他以前，劉辰翁給陳簡齋作詩序，裏面也寫到香觀。

第四個例子，是三關說。這是沈寐老沈曾植先生提出來的。三關是指元祐、元和、元嘉。北宋的元祐、中唐的元和、劉宋的元嘉。元祐是指蘇東坡、黃庭堅等人，元和是指白居易、元稹、韓愈，元嘉是謝

靈運這些人。三關，是說學習寫詩的途徑上，不斷取得進步，通過的三個關，就是詩歌藝術上升的三個境界。沈寐老是晚清同光詩派中浙派的領袖，他的詩很難讀懂，有的詩連陳石遺也看不懂。聽說錢仲聯教授注了他的海日樓詩。沈寐老提出三關說，他說，上通到第三關，「自有解脫月在」。這句話是從《華嚴經・行願品》裏而來的。解脫月，是以密宗金剛界的「月」來喻一種詩學境界。他說大謝的詩，蘭亭詩，是達到了這個境界的。沈寐老深通密宗，也深通詩學，所以他用密宗的月來談詩，談詩的境界，非常恰到好處，用佛教講詩論，融合得那麼好，是不多的(四)。

因為時間關係，我不能多講。我最後說些印度詩學的東西。印度古代講詩有兩種途徑，一種叫alaṃkāra，意思是修辭，漢譯佛典中把這個詞譯為「莊嚴」。這是講詩歌修辭的，相當於《文心雕龍》中所說的「形文」和「聲文」。另一途徑是Rasa，它的意思大約相當於《文心雕龍》的情文，是講內容，講境界的。無獨有偶，Rasa這個詞在梵文裏面，原意是「味」，這跟中國詩論中講的「味」是一樣的，中國人後來也用「味」來講詩的境界，這與香觀說有異曲同工之妙。中國文化與印度文化間撇去格格不入的「格義」之外，確實也有相通之處。所以談比較，談溝通，都要仔細辨別，像古人說的，「沈潛玩味」才行。

本文由朱剛、顏軍根據錄音及筆記整理，經作者本人審定、發表於《復旦學報》（社會科學版）一九九三年第一期。

註釋

（一）了尊是日本悉曇大師信范的弟子。他這書序文年月是弘安十年（一二九七）四月，相當於元成宗大德元年。此圖見《圖抄》卷第七，了尊解云：「夫筆者避聲而表布實、虛假二法，調韻而示細中道一理。就中平聲云呂，他聲云律」。

（二）蘇軾《東坡題跋》二評韓柳詩條：「所貴於枯淡者，謂其外枯而中膏，似淡而實美，淵明子厚之流是也。若中邊皆枯淡，亦何足道！佛云：如人食蜜，中邊皆甜。人食五味，知其甘苦者皆是，能分別其中邊者，百無一二也」。方以智中邊說，見《龍眠風雅》引用。

（三）錢謙益《香觀說書徐元嘆詩後》，「有隱者告曰：吾語子以觀詩之法。用目觀不若用鼻觀。……詩也者……天地間之香氣也。……不以視而以鼻。詩之品第，略與香等，或上妙，或下中……得以鼻映香，觸鼻即了，而聲色香味四者，鼻根中可以兼舉，此觀詩之方便法。」（《有學集》卷四八）

按：宋劉辰翁為陳簡齋詩序，有「詩道如花，論品則色不如香，論逼真則香不如色」。亦以色香喻詩。

（四）沈曾植《菌閣瑣談》云：「南州草堂詩話多記桑海諸公悲觀詞事，所謂眼中景、景中人、人中意者，臨濟三宮，於此漏泄家風不少」。按臨濟（義玄）宗宗旨，大機大用，卷舒、擒縱、救活、自在、故示三玄、三要。三玄者：玄中玄，體中玄、句中玄，三要者，一玄中具三要，自是一喝中體攝三玄三要，沈氏三中之說即出自臨濟，附記於此。鍾嶸《詩品》論永嘉貴黃老，「其詩淡乎寡味」。又說：「五宮居文詞之要，是眾作之有滋味者也」。《文心雕龍》在情采、附會、總術，都提到味字，有道味、義味二詞。

南戲戲神咒「囉哩嗹」之謎

一九八五年八月初旬，在烏魯木齊的第二屆敦煌吐魯番學會的藝術小組中，北京音樂史家何昌林先生提出：南戲的戲神咒裏面有幫腔唱「囉哩嗹」的習俗，問我有甚麼看法？回港之後，草成此篇，用答雅問。

眾所周知，福建莆仙戲便有唱「囉哩嗹」這習慣，據《莆戲談屑》稱：

> 莆劇在未演出時，後台先打三鑼鼓，過後有彩棚，唸四句大白。唸完，唱下詞尾。下詞尾秖用「囉哩嗹」三字，顛倒唱出。這三字是咒文，為得怕舞台上穢瀆了神明。唱完這咒文，便可保台上大家平安。（見胡忌《宋金雜劇考》中《宋劇遺響》一節引錄。）

把這三個字作為下詞尾的和聲，是全體合唱，據說是七煞曲中的「打訛」，亦即是「打和」。福建莆田婚禮演線偶劇，有所謂「北斗戲」。在最後的田元帥淨棚，唱「囉哩嗹」咒語。然後唱：「盛世江南境，春風叫景堂。一根紅芍藥，開出滿地紅」等句。（田仲一成《中國之宗族與演劇》，頁九九九）陳嘯高等在《福建的莆仙戲》中記著：「過去，莆仙戲開台，首先是打三通鑼鼓。……出一神將上場，『彩棚』，後台全體齊唱：『盛世江南景……』四句。接著唱下調尾（即田公元帥咒）『囉哩嗹、哩囉嗹、囉嗹、囉嗹、哩囉嗹、哩囉嗹、囉囉哩、囉嗹』。繼即由穿紅袍戴瓦楞巾掛三綹鬚的，頭出生走到台中唸四句開場白，（即『一篇翰林黃卷』等六言四句），唸畢，向台中及左右三揖。徐步入場，然後開始演戲。」這一慣例，演戲在開場前要唸「囉哩嗹」，亦稱為田元帥咒。福建一些梨園戲及泉州的線偶戲，都

有這一唱「囉哩嗹」的習俗。

記得一九七八年冬天，我在巴黎，任教於高等研究院宗教部，同事施博爾（Kristofer Schipper）先生出示他在臺南搜集的道書寫本，其中陳榮盛手抄現行道士唱曲，有一段歌詞如下：

> 出仙宮，囉哩嗹！離了蓬萊，騰采雲，囉哩嗹。（你來）出離了天堂，囉哩嗹！囉哩嗹！

這一套和聲的調兒，居然亦成為道教樂曲的幫聲。很明顯是從閩樂吸取而來。

一、晚唐北宋禪僧、及金全真道教教主之唱囉哩

當前，台南的道教唱本尚採用「囉哩嗹」作和聲；但推究其始，唐季閩南的禪師已有此種習慣。道教有許多儀式是從佛教脫胎而來，唱囉哩和禪家似乎亦有一點淵源。

禪家之唱囉哩，澧州欽山的文邃禪師是比較早的一個例子。宋普濟在《五燈會元》說：

> 文邃禪師，福州人也。少依杭州大慈山寰中禪師受業，時巖頭、雪峰在眾，覩師吐論，知是法器，相率遊方。二大士各承德山印記。……後於洞山言下發解，乃為之嗣。年二十七，止於欽山。……上堂，顧視大眾曰：「有麼？有麼？如無，欽山唱菩薩蠻去也！囉囉哩哩！」便下坐。（中華蘇淵雷點校本，頁八一五）

他的後輩澧州欽山的乾明普初禪師亦復唱囉哩。《會元》說：

（師）上堂良久曰：「……民如野鹿，上如標枝。十八子，知不知？哩哩囉，囉囉哩。」拍一拍，下座。（同上，頁一一九一）

普初是潭州夾山曉純的法嗣，為南岳下十四世。他同住澧州，上堂亦唱囉哩，分明是繼承文邃之教。文邃與巖頭、雪峰兩人最友善。巖頭為泉州柯氏子，雪峰則為泉州南安曹氏子，並參德山。文邃原為福州人，同屬閩籍。雪峰於唐咸通中回福建創院，懿宗賜號曰真覺禪師。梁開平戊辰三月示寂。閩王（王審知）曾問他：三乘十二分教，為凡夫開演？不為凡夫開演？他說：不消一曲《楊柳枝》。文邃和雪峰同時。文邃唱《菩薩蠻》去也，雪峰提到《楊柳枝》。禪僧都喜歡借用曲子來說教。郭煌莫高窟所出的曲子詞，菩薩蠻如S. 4432的「枕前發盡千般願」。楊柳枝如P. 809及橋川藏本「不見堂上百年人，盡總化微塵」，是嗟嘆無常，分明都與釋氏有關。欽山是閩人，唱「菩薩蠻了，囉囉哩哩。」他的同鄉雪峰復引用曲子詞，當然亦會唱囉哩。福建南戲的成立和王審知有不可分的關係。後來閩戲之唱囉哩，我想與欽山等禪僧必有淵源。從文邃之哩囉囉哩哩，可以追溯「唱囉哩」濫觴的年代，得到一點線索。

在北宋楊岐一系的禪師亦喜歡唱囉哩。《會元》記袁州楊岐方會禪師云：上堂：簿福住楊岐，年來氣力衰，寒風咽敗葉，猶喜故人歸。囉囉哩！拈上死柴頭，且向無煙火。（同上，頁一二三一）

方會是石霜圓的弟子，為南岳下十一世。宋皇祐改元，示寂。他的法嗣舒州白雲守端禪師所撰讚文中亦用囉哩字眼。《會元》卷六云：

茶陵郁山主，師乃白雲端和尚得度師。雲有贊曰：「百尺竿頭曾進步，溪橋一踏沒山河。從茲不

出茶川上，吟嘯無非囉哩囉。」（同上，頁三五五）

青原下十世令滔首座，久參泐潭，言下大悟，遂成頌曰：

放卻牛繩便出家，剃除鬚髮著袈裟。有人問我西來意，拄杖橫挑囉哩囉。（同上，頁一〇一一）

西京招提（寺）惟湛廣燈禪師，嘉禾人。為淨眾首座法嗣，上堂說偈云：

「六塵不染，還同正覺。……此心能有幾人知，黃頭碧眼非相識。囉囉哩！」拍手一下，下座。（同上，頁一〇七五）

由上列各事，可見北宋以來禪師使用囉哩，每於上堂作偈語、製頌讚，都用之作為助聲，已成為非常流行的習慣。

金時，全真教諸大師，倚聲傳道的作品，特別好用「哩囉唛」三字，作為助聲，其例甚多。如王喆的《搗練子》：

猿騎馬，呈顛傻。難擒難捉怎生捨？哩囉唛！哩囉唛！

共有十二首，末句皆同。（《道藏・太平部・王重陽全真集》卷七）

譚處端亦作《搗練子》來談道，其句云：

搗練子，具如何。從前罪孽暗消磨。囉哩唛，哩囉唛。

從初得，認波羅。（借用佛語的「波羅密」）色財勘破撲燈蛾。囉哩唛！哩唛囉！囉哩唛！哩唛囉！（《道藏．太平部．水雲集》中，亦見《全金元詞》）

王重陽生於宋徽宗政和二年（一一一二），金世宗大定十年（一一七〇，即南宋孝宗乾道六年）卒。譚處端生於金太宗天會元年（一一二三，即徽宗宣和五年），卒於大定二十五年（一一八五，即孝宗淳熙十二年），他們的時代及於南宋初。顯然是襲取禪僧以囉哩作為和聲的舊套。欽山等唱菩薩蠻去也囉囉哩哩，正是他們的前驅。

二、南宋謳歌纏聲之唱哩囉、及戲文中之唱哩囉嗹

張炎在《詞源》一書的後面附有謳歌旨要八首。其七云：

哩字引濁囉字清，住乃囉哩頓唛喻。

冒鶴亭翁注：「今詞中攤破醜奴兒，南曲中冰紅花，並存『也囉』二字之腔。」冒氏以「也囉」說「哩囉」，未確。其實南宋史浩的《鄮峰真隱漫錄》中《粉蝶兒》勸酒上闋云：

一琖陽和，分明至珍無價。解教人，囉哩哩囉。把胸中、些磊塊，一時鎔化。（《全宋詞》，頁一二七九）

史浩卒於紹熙五年（一一九四），年八十九。在張玉田之前，他用囉哩入詞，和全真教主的《搗練子》一樣。在宋、金的文獻資料中，唱「哩囉」出現尚有多處，洪邁《夷堅志》卷十三「九華天仙」條云：

> 紹興九年，張淵道侍郎家居無錫南禪寺，其女請大仙。忽書曰：「九華天仙降」。問為誰？曰：世人所請巫山神女者是也。賦《惜奴嬌》大曲一篇凡九闋。……其第九曰「歸」詞云：吾歸矣，仙宮久離。洞户無人管之，專俟吾歸。欲要開金燧，千萬頻修已。言訖無忘之。哩囉哩。（下略）

這是乩仙扶出的大曲，紹興時，巫山神女唱哩囉，後來人們祀灌口神清源祖師亦唱囉哩，似乎宋時唱囉哩之俗，特別流行於西川。九山書會編撰的《張協狀元戲文》云：

> 我適來擔至廟前，見一個苦胎與它廝纏。口裏唱個嘀嗹囉囉嗹，把小二便來薄賤。……（《永樂大典戲文三種校注》本）

張協第五出言：「獨離西川無伴侶」。則張協正是西川人。此處哩字借音作「嘀」，「嗹」字出現，同於閩樂，更值得注意。

金董解元《西廂記》卷五《喬合笙》下云：

> 休將閒事苦縈懷。和——哩哩囉！哩哩囉！哩哩來也！

如張炎說，哩是引濁，囉是引清。囉哩用於住而唛喻用於頓。王驥德《西廂記》三本二折：「哩也波，

哩也囉。」注：「北人方言猶言如此、如此。」錢南揚非之，謂「嗹囉是和聲，非北人所獨有。」玉田的唆喻，在全真教徒作品中只作哩囉唆，有唆而無喻。其實喻亦是唆拖長的音，和聲可以延長。

在明代的戲文裏面，時時可看到唱哩嗹作為幫腔的文句。一九七五年廣東潮州市出土的宣德六年（一四三一）手寫本的《正字劉希必金釵記》，其中有數處用囉哩嗹的和聲。

第四齣：〔大齋郎〕……前腔：囉哩唻，嘿羅唻。羅哩羅哩哩羅唻！哩羅哩唻羅哩唻。哩唻羅哩唻！

第三十二齣：〔雁兒舞〕：嗹嚕千，阿如奴名答刺速。……（合）：哩嗹！囉嗹哩嗹！嗹嗹！囉哩囉囉！哩嗹囉哩嗹囉！嗹哩嗹！囉哩嗹！囉囉哩嗹囉哩嗹。

第四十齣：〔雁兒舞〕……齊聲：哩嗹囉嗹！哩嗹唻囉哩！囉囉哩嗹！囉嗹哩嗹！羅哩嗹羅羅哩嗹囉哩嗹！（末白）

第六十四齣……等他夫婦，兩人囉嗹哩。……生唱〔囉哩嗹！囉哩嗹〕。

劉希必戲文即是劉文龍的《菱花鏡》。這一宣德寫本卷尾標題云：「新編全相南北插科忠孝正字劉希必金釵記。」它是新編、重抄之本，裏面保留唱哩囉嗹的和聲，還滲入一些蒙古語，可見原來必是襲用元時劉文龍的院本。其中有一段說道：「叫番奴，唱番曲」，更為顯然。上面摘錄是新出土的資料，十分可貴。（該書現列為《明代潮州戲文五種》之一）第三十二、四十齣所見的「哩囉嗹」，都是合唱，與現時莆劇的唱田元帥咒，幾乎沒有甚麼不同。可說是研究這一戲神咒的無上資料。

金、元戲文之唱哩囉，在《董西廂》及《菱花鏡》中都獲得見證。明成化本《白兔記》在開場中紅芍藥一曲記著：

末唱：哩囉嗹！囉囉哩！連連連！哩囉哩！連哩連！囉連哩連！囉哩連！哩連囉連！哩連囉連……哩連囉！哩囉哩！（上海出土成化本說唱詞話）

末所唱的哩囉嗹，與《金釵記》正是同一來源。

明人像王越作的《黃鶯兒》曲子，其中亦用「哩囉囉，哩囉」的字句（《王襄敏公集》卷末）。楊慎在所著《詞品》中論和聲，也說：「若今之哩囉嗹。」可見明時唱囉哩之普遍。清初曹寅有《聽閩樂》詩云：

一拍么絃一和纏，舞餘無復掃花鈿。囝郎漫縱哄堂笑，摘耳猶聞囉哩嗹。

又有序云：

記董解元西廂嘗有之。老子不獨解禽言，竝通蛇語矣。（《楝亭詩鈔》）

以此取笑。蛇語首，《遼史・國語解》云：「神速姑，宗室人名，能知蛇語。」（標點本，頁一五三七）曹寅以閩樂之唱囉哩，譬之蛇語。可見到了清初惟有福建保存這一習慣，最為顯著。其他各地，大概已逐漸消失，故唱哩囉遂被人誤會為閩樂唯一之特色，其實是不對的！

三、明代戲神清源祖師祀典之唱「囉哩嗹」

明代名曲家《湯顯祖集・玉茗堂文》之七，內有一篇談及戲神的歷史：《宜黃縣戲清神源師廟記》，

是戲曲史上極有名的文章，有云：

> 余聞清源，西川灌口神也。以遊戲得道，流此教於人間。訖無祠者。子弟開呵時一醪之，唱「囉哩嗹」而已，予每為恨。……大司馬（譚綸）以浙人歸教其子弟，能為海鹽腔。大司馬死二十餘年矣，食其技者殆千餘人。……予問倘以大司馬從祀乎？曰：不敢。止以田、竇二將軍配食也。……（《湯顯祖詩文集》卷三十四）

此文可考見萬曆間海鹽腔形成之經過。而宜黃的伶人，祀清源師為戲神。同書卷十八又有詩句云：「暗向清源祠下咒，教迎啼徹杜鵑聲。」是集箋者徐朔方氏，在此二處都不加注語，想是不詳其來歷。孟元老在《東京夢華錄》卷八，記六月二十四日，州西灌口二郎生日唱戲，最為繁盛。南宋楊無咎《逃禪詞》有《二郎神》一首題云「清源生辰」，警句如：「灌口擒龍，離堆平水，休問功超前古。當中興、護我邊陲，重使四方安堵。」《詞律》十五說「此似壽神之詞。」無咎之作，蓋為清源神頌壽。馮應京《月令廣義》說：「六月二十六日為二郎神及清源真人誕。」所謂清源生辰，依《夢華錄》當是六月二十四日。

清源是誰？明談遷的《棗林雜俎》云：「二郎神為清源妙道真君，即嘉州守趙昱斬蛟者也。未詳何代？何封？稱為二郎。」考宋人平話《勘皮靴單證二郎神》中已提到「清源妙道二郎神」一名。（見《醒世恒言》卷十三）所寫的是徽宗朝的故事。趙昱本隋人，事跡最先似出《龍城錄》（舊傳柳宗元作），近人李嘯倉據姚福均《鑄鼎餘聞》引王峻《蘇州府志》云：「宋真宗時晉封清源妙道真君。」把趙昱與二郎神結合而給以清源的封號，實起於北宋真宗之時。（詳李氏著《宋元伎藝雜考》之《平話中的二郎神》）清時遵義人陳懷仁撰趙昱傳，稱昱為峨嵋人，從師李班習法青城山。誌趙昱事特詳。（文見李思純《江村十論》頁七七引《樂山志》）明代清源師已與李冰之子（二郎神）故事牽混為一，在江南一帶亦有清源

廟。試舉一例。如鄧韍纂嘉靖十八年《常熟志》卷四：

> 清源妙道真君廟——在介福門內。神秦蜀郡太守李冰之子。嘗除蜀都江之蛟孽，有水功。宋汴京為築神保觀。邑人以常熟為江之下流，故有廟後請於朝以祀焉。

宋汴京祀趙昱。《萬華錄》記灌口二郎壽辰，百戲至盛，他演變成為戲神，自從宋代以來已有這一傳說，到了明代遂變本加厲。宜黃祀清源師，亦唱「囉哩嗹」。其祀清源而以田、竇二將軍配享。田將軍即閩人所祀之田元帥。據岳珂《桯史》卷十「萬春伶語」條，其人即唐明皇時之雷海青。雷字省書作田，如雷萬春亦作田萬春是。囉哩嗹所以演變成為田元帥咒，想必由於明時以田將軍作為清源師之配享，故遂喧賓奪主，這是可以理解的。

二郎神為唐教坊曲名，「灌口二郎斬健蛟」亦成為雜劇中的名目。宋張唐英的《蜀檮杌》記當時教坊俳優作「灌口神隊」，為二龍戰鬥之象，陳鱣《續唐書》繫其事於廣政十五年（九五二），這是五代後蜀孟昶宮中表演的武劇，必是以斬蛟為本事，當然以二郎神及趙昱的故事為背景。灌口神的由來及其形成雜劇，可以追溯到後蜀時代。

關於戲神來歷，已有許多專家討論。在東南亞的福建南音社團，不少用「郎君社」來命名，梆子班和皮簧班的戲神稱為「老郎」。有人說「老郎」即出自書會的說話人。（見陳炳良《中國的水神傳說》附錄：《從書會到梨園》）。又有其他許多講法（見《唐戲弄》八雜考）以其越出本文範圍之外，不再多贅。

尾聲

囉哩嗹本是和聲，何以後來變為咒文？在唐代敦煌寫本的《悉曇章》聯章曲裏面，習慣用「魯流盧

樓」四字母，插入每章上片的末句作為和聲。像《俗流悉談章》和《佛說楞伽經禪門悉談章》等等，都有同樣的情形。魯流盧樓原是梵語四流音的RR̄LL̄，異譯很多，有的作「離離樓樓」（日本宮內別本《大般涅槃經》），有的作「哩哩呂嚧」（不空譯本），這四個字母有它的特殊意義。「魯流盧樓，如是四字有四義，謂佛、法、僧及對法。」從北涼的曇無讖翻譯的《大般涅槃經》卷八「如來性品」（第四之五）至劉宋的慧嚴等譯出的《大般涅槃經》卷八文字品，都有同樣的理論。用它作為和聲有某種作用，特別是密宗，很容易把它看成咒語。我曾寫過：《梵語RR̄LL̄四流音及其對漢文學之影響》一文，已有金文京氏的日文譯本，載京都大學《中國文學報》第三十二冊，這裏不再詳論。用囉哩嗹三字顛倒反覆地唱出，在明初已被充分使用於戲文，如《金釵記》正是極好的例證，後來演變到福建的莆仙戲，把它看成田元帥的咒文，用以趨吉避凶。推究其源，和唐末的禪僧之唱哩囉，本是一脈相承，其演變過程，仍是可以尋求出來的。

文載《國際道教科儀及音樂研討會論文集》（*Studies of Taoist Rituals & Music of Today*），頁二二四—二二七。

「囉哩嗹」之謎插圖一

「囉哩嗹」之謎插圖二

達嚫國考

法顯《佛國記》中所涉及地理，各家考證，問題尚多。茲舉達嚫國為例。顯師自言，「達嚫國以道路阻難未往」，是彼未親履其地。惟印度人撰daccan史，即靠顯師所記為漢土惟一史料，實則漢籍中仍有不少關於達嚫之記載。

（一）道宣《釋迦方志・中邊篇》言「水」部份，謂「此洲中心有一大池，名阿那陁答多，唐言無熱惱也，即經所謂阿耨達池，在香山南，大雪山北。……此一池分出四河，各隨地勢而注一海，故蔥嶺以東，水注東海，達儭（一作嚫）以南，水注南海，雪山以西，水注西海，大秦以北，水注北海。」所記達儭與大秦，分明一南一北，不容淆混。按此為四河說之引申。四河說出《長阿含經》、《世紀經》、《起世經》等。阿耨達池（Anavatapta）之位置，世親《俱舍論》以為在大雪山北，香醉山（Gandhamādava）間，香醉山已被認為西藏喜馬拉雅山脈中之Kailasa山系，唐人即本世親之說加以演繹，而以阿耨達池（按即今Wanasarawar湖）為宇宙之中心，道宣資以成立其地理學之中邊說。《阿含經》原謂阿耨達池南有新頭（Sindū）河，即獅子口，以入南海。道宣則云達儭以南，水注南海。蓋以達儭為南印度之總稱也(一)。

（二）又《釋迦方志・遊履篇》（第五）搜括傳記，列十六事，其第三云：「後漢獻帝建元（應作建安）十年，秦州刺史遣成光子從鳥鼠山度鐵橋而入，窮於達嚫。旋歸之日，還踐前途，自出《別傳》(二)。」方志引成光子云：「中天竺國東至振旦國五高八千里，南至金地國五萬八千里……」疑即出所著《別傳》。所謂《別傳》，未審何書。此說果可信，則東漢末自蜀至印，即後來所謂牂牁天竺道，實已暢通，故可從秦州，以至南印度之達嚫。《史記・大宛傳》張騫上書云：「今身毒國又居大夏東南，

數千里有蜀物，此其去蜀不遠矣。」又言「聞其西可千餘里有乘象國，名曰滇越，而蜀賈姦出物者或至焉。」是漢時蜀賈人足跡已至天竺，當取永昌道。徵之《高僧傳》慧叡西行紀：「慧叡（劉宋時人）嘗遊方而學，經行蜀之西界，為人抄掠，遊歷諸國，乃至南天竺界。」其經行所至，必循永昌道可知。義淨《大唐西域求法高僧傳》云：「有唐僧二十許人從蜀川牂牁道出白莫訶菩提禮拜。」此即自蜀經永昌道至南天竺。慧琳《一切經音義》卷八十一已詳說之。可參李根源所編《永昌府文徵》記載卷一。故漢末成光子由秦州至達嚫，必由蜀出永昌，以入南印度，可以推想而知。

（二）敦煌卷中亦言及達嚫。倫敦大英博物院敦煌經卷斯坦因目二一一三號為一長卷，內書白佛瑞像記，略云：「中印度有寺，佛高二丈，額上懸珠。……此像經憍賞彌（按即拘睒彌）飛往于闐。」又云：「釋迦牟尼佛真容，白檀身，從國王舍城騰空來于闐海眼寺。」此文為有關印度佛像記錄之珍貴資料。另有一段文云：

> 南天竺建嚫國，北有迦葉佛寺，五香盤石為之。今見在山中。
> 北天竺國泥婆羅國有彌冠櫃，在水中。

泥婆羅即尼泊爾，建嚫當是達嚫。同卷下文「大目犍連」之「犍」字，所從之建，與「嚫」上一字相同，是敦煌卷乃誤寫達嚫為建嚫，以達與建二字形近故也。此卷後段為《宕泉創修功德記》，末署「唐乾寧三年丙辰歲四月八日畢功」。則其前段文字，當寫於乾寧以前。

史語所藏拓片一四九三六號，為《旃檀瑞像》及《題記》，略記「佛成道後，嘗升忉利（天）為母氏說法，數月未還。時優填王以久闊瞻依，迺刻旃檀像佛聖表以竚翹想之懷。……自填王像刻之初，至今泰定乙丑，凡二千三百餘歲矣。……昭文館大學士紫祿大夫宣徽使大都護脫因，以積善深餘慶慕上乘……恭就麗正門西觀音堂內模刻於石。……泰定丁卯至萬曆己丑又二百六十四年，今聖安寺欽依僧錄司左覺義通

月號印空重刻於石。越山陰弟子諸臣表齋沐書，秦應瑞畫。」佛像向來以檀像為貴。于闐佛像，莫高窟C047=T231號龕頂周圍西題「于闐故城瑞像」，又龕頂南釋迦瑞像，題于闐媲摩城中瑚檀瑞像，玄奘作媲摩城，俱見普林斯頓大學美術史系藏羅寄梅所攝照片。可與二一一三卷所記互相參證。

（四）《初學記》二十三「寺」條引《佛游天竺本記》曰：「達嚫國有迦葉佛伽藍，穿大石山作之。有五重，最下為雁形，第二層作師子形，第三層作馬形，第四層作牛形，第五層作鴿形，名為波羅越。」注：「波羅越，蓋彼國名鴿」。

金趙城藏《法顯傳》第三十二張至第三十四張云：「伽藍悉有僧住。自鹿野苑精舍西北行十三由旬，有國名拘睒彌。其精舍名瞿師羅園，佛昔住處。今故有眾僧，多小乘學。從是東行八由延，佛本於此度惡鬼處。亦常在此住。經行、坐處，皆起塔，亦有僧伽藍，可百餘僧。從此南行二百由延，有國名達嚫。是過去迦葉佛僧伽藍，穿大石山作之，凡有五重，最下重作象形，有五百間石室。第二層作獅子形，有四百間。第三層作馬形，有三百間。第四層作牛形，有二百間。第五層作鴿形，有百間。最上有泉水循石室前，繞房而流，周圓迴曲，如是乃至下重。順房流從戶而出，諸僧室中，處處穿一石作窗牖，通明室中朗然，都無幽闇。其室四角穿石，作蹝蹬上處。今人形小，緣蹝上，正得至昔一腳躡處。因名此寺為波羅越者，天竺名鴿也。其寺中常有羅漢住。此土丘荒，無人民居。去山極遠方有村，皆是邪見不識佛法，沙門婆羅門及諸異學。彼國人民常見飛人來入此寺。於時諸國道人欲來禮此寺者，彼村人則言：汝何以不飛耶？我見此間道人皆飛。道人方便答言：翅未成耳。達嚫國嶮道艱難，難知處，欲往者要當賚錢貨施彼國王，王然後遣人送，展轉相付，示其逕路。法顯竟不得往。承彼土人言，故說之耳。」

《法顯傳》所述，比《佛游天竺本記》為詳。金藏本穿字一作穿，與高麗本同，穿為穿別體，日本延喜寫本《河渠書》穿正作穿。又蹝蹬，他本作梯。波羅越者句，它本多「婆羅越」三字。法顯描寫達嚫國之伽藍，乃根據傳聞，頗有失實。玄奘《西域記》十憍薩羅國（Kosala）云：「國西南三百」餘里，至跋邏末羅耆釐（唐言黑峰）岌然特起，峰岩峭險。既無崖谷，宛如全石，引正王（Sadvaha）為龍猛菩薩鑿此山

中建立伽藍。」《敦煌遺書慧超往五天竺國》傳：中南天竺國有云：「於彼山中有一大寺，是龍樹菩薩便（使）夜叉神造，非人所作，竝鑿山為柱，三重作樓，四面方圓三百餘步。」藤田豐八《箋釋》謂：「龍猛即龍樹，《法顯傳》以為伽葉（Kāsyapa），蓋傳聞之誤。《高僧傳・玄奘條》云：『至憍薩羅國即南印度之正境也，王都西南三百餘里有黑蜂山，昔古大王為龍猛菩薩造立斯寺。』Beal氏云：『《西域記》注黑峯，殆蜂之譌』。黑蜂即Bhrāmara，乃Durgā若Pawati之異名，國都為Bhadak。諸丘為Durgā足跡所印，殆是引正王造寺之山也。《法顯傳》波羅越（Parāvata）解云『鴿』，亦係傳聞[三]。」

按：達嚫為梵語dāksiṇa之音譯，義指南方，亦訓為右。《西域記》稱「達嚫拏者，右也。」《內法傳》則云：「特崎拏即是右。……故時人名右手為特崎拏手。」按「特崎拏」應是印度俗書（Prakrit）之dakkina，巴利文變Ksin為kkin，故達嚫拏寫作特崎拏。

達嚫國現指南印度之Deccan高原，余於一九六三年讀書於蒲那（Poona）之「班達伽東方研究所」（Bhandankar Oriental Research Institute），參謁達嚫附近佛教勝地，若Kanheri，Karlī等石窟，顯師所未到者，多曾履及。班達伽為印度大儒，著有Early History of the Dakkan，收載於其論文集，第三版則於一九二八年印行於加爾各答（Calcutta）。其書開首即引及《佛國記》，文云：

Since in the beginning of the fifth century of the Christian era, Fahhian, the Chinese traveller, was told at Benares that there was a country to the south called Ta-Fhsin which corresponds to the Sanskrit Dakshina.

《佛國記》自一八三六年有Abel Rémusat之法譯，一八六九年有Samuel Beal之英譯，其後H. A. Giles（一八七七）James Legge（一八八六）皆有修訂英譯本，班達伽得從英譯本採摭其說。然漢籍有關達嚫之記載，《法顯傳》外，尚有上列數條，因為舉出，以備他日印人續撰Dakkan史者之參考。

梵語「達嚫拏」，漢譯亦作「多瑳那」。Lalitavistara經中列舉各國文字，其第十四為Dāksinya-lipi。西

晉法護及唐時地婆訶羅（Divākara）皆有漢譯（四）。法護譯《普曜經》作「施與書」（五）地婆譯作「多瑳那書」均是譯音。考《普曜經》中別有大秦書，列於第七，此大秦乃是東羅馬。可見Daksin與大秦分明為二地。「多瑳那書」應是指南印Deccan地區流行之文字，即達嚫國文字是也。

達嚫與大秦，史家每混淆為一，實宜細加釐別。伯希和《交廣印度兩道》考云：「大秦指地中海東部，又因音類之關係，佛教徒有時以大秦為昔之Daksinapatha，今之Deccan之對音。」是說也，東南亞史家多受其影響，馮承鈞《中國南洋交通史》，岑仲勉《水經注卷一箋校》（六），日本杉本直治郎（七）皆採是說。

《後漢書·哀牢夷傳》說西域幻人「能變化吐火自支解，易牛馬頭。又善跳丸，數乃至千。自言我海西人，海西即大秦也。撣國西南通大秦。」此處大秦，《通鑑》胡注謂即拂菻。近年宮崎市定撰《條支と大秦と西海》一文（八）以大秦即羅馬，西海即地中海，跳丸之技藝，古羅馬之折繪（diptych）尚可見之，圖中作玩七丸之狀，拉丁語稱為pilarius（九）。

羅馬與南印度及扶南之交通，近歲考古發掘所知，早在公元初期，越南南部Go Oc Oe所出古物，不少為羅馬時代銀幣。南印度Pondicherry河邊，一九三九年發掘亦獲羅馬August時代遺物（十）。可證《後漢書·西域大秦傳》桓帝延熹九年（一六六）大秦王《安敦》（即Antonius一二一—一八〇）遣使自日南徼外，獻象牙犀角等之說為可靠。《梁書·中天竺傳》孫權黃武五年（二二〇）有大秦賈人字秦論來到交阯，交阯太守吳邈遣送諸權，權問方土風俗。此為羅馬賈人至吳交往之事實。

唐人碑刻每言大秦：南詔《德化碑》云：「爰有尋傳，疇壤沃饒，人物殷湊，南通北海，西近大秦。」按尋傳即《蠻書》中之尋傳蠻。《新唐書》一二〇張柬之《傳》，其論姚州云：「姚州古哀牢國，域土荒外，山岨水深。漢世未與中國通。……光武末始請內屬，置永昌郡統之，賦其鹽、布、氈、罽，以利中土，其國西大秦，南交趾，奇珍之貢不闕。……」此二條之大秦，向來說者均以指遠道之東羅馬之大秦。

惟唐時別有「大秦婆羅門國」之稱，樊綽《蠻書》云：「乃西渡彌諾江水（Chindwin）千里至大秦婆羅門國。又西渡大嶺三百里，至天竺比界箇沒盧國（Kāmarāpa）」。箇沒盧為今之Gauhati，八世紀其地在東孟加拉（Bengal）與阿薩密（Assam）之間[二二]。吳承志撰《唐賈躭記邊州入四夷道里考實》卷四有極詳盡考證，謂：「《大唐西域記》迦摩縷波（即箇沒盧）周萬餘里國，東山阜連接，無大國都。境接西南夷，詳問土俗，可兩月行入蜀西南之境。即大秦婆羅門道。蜀西南境，謂會川。」（《求恕齋叢書本》）按此大秦婆羅門，與西海之大秦，涵義不同。

元張道宗《記古滇說》原傳云，「唐冊王（皮羅閣）為特進雲南王越國公。……自唐進封之後，永昌諸郡，緬羅、暹羅、大秦皆西通之國；交阯、八百、真臘、占城、撾國，此皆南通之國，俱以奇珍重寶……歲進於王不缺。」（《玄覽堂叢書》本）。此條大秦與暹羅、緬羅等駢列，應指大秦波羅門國，即東印度之Assam地方為是。

至若道書言大秦者，若《樓觀本紀》言化胡所至地名云：「道君令下化西域，條支、安息、昆吾、大秦、罽賓、天竺，周流八十一國，作浮屠之術，以化胡人[二三]。」《太清金液神丹經》：「自天竺月支以來，名邦大國，若扶南者十有幾焉。且自大秦、拂林地各方三萬里。」又贊曰：「青木天竺，鬱金罽賓，蘇合安息，薰陸大秦。」以大秦與拂林、安息、天竺等竝列。《神丹經》中記大秦國一段，文字最長，間有與《晉書・大秦傳》記載相同。此大秦則當非達嚫國。故宜細加辨別。

由於道宣將達嚫與大秦，區為南北。《普曜經》中各種書，其多瑳那書與大秦書亦有絕對分別，則達嚫與大秦，實不容混而為一。伯希和謂釋氏未加區別，亦不盡然也。

炳靈寺第一六九窟內有法顯題名及願文。此法顯稱恆州道人似另是一人。

結論

（一）達嚫國一名，除《佛國記》所載外，漢籍資料，尚有《釋迦方志》及《方志》引《別傳》，敦煌卷S. 2113號，與《初學記》引《佛遊天竺本記》等條。

（二）梵語Dāksina之音譯，除「達嚫夆」外，又有譯作「多瑳那」者。其作「特崎夆」，乃從巴利文譯出。釋氏書中，如《釋迦方志》所記，達嚫與大秦，方向截然不同。

註釋

（一）另參拙作《論釋氏之崑崙說》。

（二）《大正》卷五一，頁九六九。

（三）參藤田書，頁一九。

（四）唐譯稱《方廣大莊嚴經》。

（五）似略去Dā音，參日本山田龍藏《梵語佛典之諸文獻》，一〇頁。

（六）《中外史地考證》，二一八頁。

（七）《東南アジア研究》，四九四頁。

（八）《史林》二四之一。

（九）見Rich: *Dictionary of Koman and Greek Antiquities*, 1900。

（十）一九六三年，曾於該地法國印度學研究所見之。

（一一）參Anthong Chriatre《大秦婆羅門國》，B.S.O.A.S. 1957, Vol 20, p.160。

（一二）《一切道經音義》「妙門由起」引，《道藏》儀字上，七六〇冊。

敦煌卷所見達嚫國

二、佛學淵源論



《我的釋尊觀》序

這是一本用對話體寫出來的引人入勝的好書，我相信任何人讀後對於釋尊生活一定能獲得深刻的印象和充分的了解。

釋尊是人類精神世界中遍照十方、有無量光輝的明燈，向來為廣大人們所歌頌。本書具有特殊的可讀性，它點鐵成金，把那些枯燥的佛教術語化成趣味的故事，出之以深入淺出的文學語言，帶着強烈的感染力，這是最成功的地方；讀者自然可以體會到。今次要我為中譯本寫幾句話，本來不敢造次妄說，由於我曾經在印度生活過一段時間，釋尊說法的鹿野苑又是我展謁流連忘返的地方，所以我才敢不自量力來饒舌。

印度是一個酷熱的國家，新德里周遭的氣溫經常在攝氏四十度以上。在這充滿熱力的環境下，古代思想家把「熱」看成宇宙的原動力。所謂Tapas一字即由熱引申為苦行。在《吠陀經》裏面，Tapas已經成為自然恆律（ṛta）和真理（satya）的代詞。印度人的生活目標是在追求未來，甚至來世的合理安頓。這和中國人的注重現實完全背道而馳。中國人講孝道——身體髮膚受之父母，不敢毀傷；印度人則對軀體十分輕視，甚至認為是不潔的贅疣，成為靈魂的桎梏。乾脆說一句：身軀根本阻礙了靈魂的解脫（mokṣa）。印度的Brata規定要修持淨行，須在烈日之下四周燒起熱火，這樣方算是真正的苦行，這種苦行行為至今還流行着。因為Tapas是天經地義的真理，印度教與耆那教徒無不遵守不渝。釋尊在尼連河林中苦行十年，後來於pippalā樹下頓悟其非，毅然放棄苦行，另行尋找他的不走極端的中道，這樣無異對印度的傳統提出挑戰，是一樁極難做到的了不起的創舉。他在修持的過程中，雖然悟到正法正念，但已體力枯竭，萬死一生之際，有人勸他改修事火法，必獲大果報，他決然加以拒絕，直說這是魔法。他講眾生平等，面對牢不可

破的種姓問題（時至今日印人就業還須填報何種階級），釋尊撇開當它根本不存在，放棄王子之尊走到民眾中去，因而得到廣大群眾的愛戴。他標揭中道的大纛，揚棄印度人走向極端的思想邏輯。初轉法輪時候說緣起論，指出「苦」的根源乃由於人們沉溺於無明之中，要滅盡無明，就可解決十二因緣互相關聯的鎖鏈，而取得大自在。緣起說是釋尊大澈悟後得到的真理，中國西北早期傳入的佛教遺物，還保存有用婆羅謎文字寫刻的《緣起經》幢殘石，這是非常難得的！

我時常說：如果有人要把印度傳統的苦行思想傳入中國來播種，恐怕不易為人接受。我們看墨子「以自苦為極，日夜不自休」，在漢代以後久已成為絕響。但佛教傳來反而深入人心，我認為一方面是因緣時會，恰巧東漢時提倡孝道，康僧會著《六度集經》，處處灌輸孝順觀念，不但沒有被人排拒，反而引導人們的起信，像睒子的故事，連陳思王曹植且為他作頌呢！

印度原始苦行思想導源於火（agni），漢人思想基質似是導源於水，《道德經》言「水善利萬物而不爭」，儒家講融洽，孔子面對時間之流，有「逝者如斯」之嘆，法家謂「下令如流水之行」，貨殖家講「平準」，「水」字正訓為準。釋尊拋棄事火之法以求正果，中國佛家厭惡火宅，追求清涼，中古時代作為國際佛教中心的五台山竟有清涼山的別名。中、印兩種文化從基質上看十分懸殊，本來難以溝通，深賴佛家的中道，乃有其不謀而合之處，所以東來之後發展為大乘，取得更加宏揚光大的碩果，殊非偶然所致。

註釋

（一）《我的釋尊觀》（池田大作著），中譯本由香港三聯書店一九九五年出版。

吽字說

近日偶讀陳寅恪先生《柳如是別傳》中冊（頁七九五）引錢曾《讀書敏求記》著錄《大手印無字要》一卷，下云：

此為庚申帝演媟兒法。張光弼《輦下曲》：「守內番僧內念吽，御廚酒肉按時供。組鈴扇鼓諸天樂，知在龍宮第幾重。」描寫掖庭秘戲，與是書所云：「長緩提稱吽字，以之為大手印要。」殆可互相證明。

陳先生在「吽」字之下加以注語云：

寅恪按：吽當作咩，非作「吽」。蓋藏語音如是，中土傳寫譌誤，昔亦未知，後習藏語，始得此字之正確形讀也。

錢曾（遵王）所藏的書籍，寅老認為「當是從錢牧齋處得來。所附注語，應出牧齋之手，彼未必若是淹博」。他又說「牧齋好蓄異書，兼通元代故實，既藏有演媟兒法多種，其與河東君作『洞房清夜秋燈裏，共簡莊周說劍篇』之事，非無可能」。所言甚有趣味，他所推測，涉及前人的陰私，今且勿論。但談及「吽」字的正確形音，雖只寥寥數語，因為寅老梵學的湛深，他的見解很能引起人們的重視。吽字是否應作咩，不能使人無疑。由於這個問題在宗教史上關係相當重大，故草是篇，提出個人的看法。

關於六字真言的歷史，法國伯希和在一九三四年嘗有文章討論過[一]，他認為宋天息災（西天竺惹爛馱囉國僧）翻譯的《大乘莊嚴寶王經》（*Kāraṇḍavyūha*）已言及六字大明陀羅尼：

唵引麼抳鉢 訥銘二合吽引[二]

據《宋會要輯稿》道釋二，譯經院，宋太宗太平興國八年十月天息淨倡置譯場，選童子習梵文字。李煜的侄兒惟淨即當日的學生。楊億《西崑酬唱集》中所稱譯經光梵大師，即其人也。後來編成的《大中祥符法寶錄》其中著錄有《大乘莊嚴法王經》，是經譯成於北宋初，故伯希和認為六字真言的出現，約在公元一千年左右。

西藏學者對此問題疊有研究。近時日本今枝由郎特撰《敦煌藏文寫本中Om mani padme hum試論》一文指出P. 737號（一）及S. T. 420號、422號（一）都有六字真言。摘錄如次：

Om ma ni pad me //hum mye//（421-1,〔fol. 22a〕）

Om ma ni pad me hum myi tra sva ha/（420,〔fol. 12b〕）

文中探討真言形成的過程，甚為詳盡[三]。

余於八三年八月旅行青海，在湟中縣謁密宗黃教的塔爾寺，所見法器多標記六字真言。吽字必讀為Hum，無庸深論。藏文之外，漢文字資料大有可補充者，略述如次：

（1）「吽」字非常晚出，《龍龕手鑑》、《廣韻》皆無之。此字初見於宋《集韻》卷七去聲四絳，與胖同音匹降切，義訓「犮聲」[四]。吽字在字形上是以丰為聲符，讀音為雙唇並母；與吽之音hum，完全風馬牛不相及。

（2）「吽」字則很早出現於殷代。新《甲骨文編》卷二，一二（頁五〇）云：「吽，陳邦懷《甲骨文零拾》一六〇背，『從口從牛，《說文》所無』。」

按卜辭原版云：「（王）占曰：㞢帚（殺），其㞢來，迄至，亡我。王占曰：若，吽。四月癸未。」

此處吽為單字一句，或是感嘆詞。可見吽字古已有之。此版正面為穷貞旬之辭，大字一組塗朱，乃屬武丁時期。原物現藏天津博物館。亡我一辭罕見。陳邦懷讀我為俄，猶言俄頃。按他辭見「䃾王車」，䃾有礙義。亡我疑即無䃾。《卜辭綜類》口部吽字失收。「若，吽」只此一見，涵義尚難遽斷，惟其字分明從口從牛，則可確定。是版《甲骨文合集》未見，想是漏錄。

（3）吽即吼字

《玉篇》卷五口部五十六，「吼，呼垢切，牛鳴也。吽，上同。《說文》無吼字，口部噭下云，吼也。」

《廣韻》上聲四十五厚云：「吼，牛鳴，呼後切。吽上同，呴亦同。……㖃，厚怒聲。」按與吼同音「呼後切」者共七個字，它的聲母是h-。

《集韻》上聲四十五厚：㖃、呴、吽、吼為一字，許後切。又平聲十二侵：「吽」牛鳴，與「音」同於金切。

《龍龕手鑑》：吽與呴同，牛鳴也。

由上知吽與吼原為一字。

（4）關於「吽」的專著及悉曇家解說

日本空海大師著有《吽字義》一文，見《弘法大師全集》第一輯（頁五三五—五五三），略云：金剛頂釋此一字，具四字義，一賀字義，二阿字義，三汙字義，四麼字義。

賀字義：中央本尊，體是其字也。所謂賀字是因義也。

阿字義：訶中有阿聲，是一切字之母，一切聲之體。

汗字義：一切諸法損減義。

麼字義：梵云「怛麼」。此飜為我。（按即ātman）

又「合譯此吽以四字成一字，所論四字者，阿、訶、汙、麼。阿，法身義；訶，報身義；汙，應身義；麼，化身義。舉此四種，攝彼諸法，無所不活。」文繁不具引。空海之學，傳自唐不空弟子青龍寺惠果，得其密奧。所述《吽字義》，自是唐時密宗金剛界大法。

又日本延曆寺安然撰《悉曇藏》卷四論吽字云，吽音或云呼吽，且唐吽字《玉篇》云：吽，呼垢反，亦丁（于）公反。或真言注云：牛鳴也。故據師承，世皆云吽。（注：不開口呼之。）又云「呼應（和音），是喉內聲，呼恩是舌內聲，呼吽是唇內聲，今者合三內聲直呼云吽。」（《大正續》八十四，頁四〇四、四〇五）

日本兩大高僧所述都作吽，足證從口從牛此一寫法必無誤。

（5）元人以敘利亞文hm譯為吽。

元《事林廣記》：「默伽國……大食祖師名『蒲羅吽』。」又譯作「易卜剌欣」，即敘利亞文阿伯拉罕 (a-b-r-hm，亦以「吽」譯hm。

（6）咒語中吽的異寫

吽字亦寫作⿰言牛。

密宗著作，時用吽字，如：

火吽軌別錄（《大正》九一四）

火⿰言牛供養儀軌（《大正》九一三）

唐一行譯善無畏：大毗盧遮那成佛神變加持經，其中真言屢用「⿰言牛」字：

⿰言牛若（急呼六）莎訶（《大正》一八／八四八）

吽娑破（二合）吒也莎訶（《大正》同上）

梵語真言avi rahṁ khaṁ

漢譯異文如下：阿尾囉吽欠

阿味囉誝欠

阿毗羅吽劍

阿鼻羅吽欠（《法寶義林》，頁七）

密宗馬頭觀音金剛咒

梵語 oṁ amṛ todbhava hūṃ phat

漢譯 唵 阿密㗚 覩納婆縛 吽 發吒（同上，頁五九）

都以hm或hum對譯「吽」。或寫作吽，在文獻上未見有作哞者。梵語ahum分化為a及hūṃ，考證家認為在後來演變為《封神榜》之哼、哈二將。

heng（哼）=hūṃ

ha（哈）=a（參同上書頁四四Arm條）

敦煌莫高窟現存元至正八年守朗所立刻石，有文字六體，其上刻莫高窟三字，外左鐫功德主「妃子屈朮，速來蠻西寧王」，即《新元史・宗室世表》中拖雷六世孫特色天須哈之子速來蠻，至元六年嗣，天曆二年封西寧王。至順三年給印（六）。碑上有蒙、藏人名二十一行，以漢文寫出。正中佛像上有二層，每層各為六字真言。漢文為「唵嘛呢八㖿吽」與宋初天息災譯作「唵，麼抳鉢訥銘吽」，譯音字略異。其餘五體為梵、藏、八思巴、蒙古、西夏文。

《寶王經》（卷三）云：「佛告善男子，此六字大明陀羅尼，是觀自在菩薩摩訶薩微妙本心，若有知是微妙本心，即知解脫。……若有人能而常受持此六字大明陀羅尼者，於是持誦之時，有九十九殑伽河沙

數如來集會，復有三十二天天子眾亦來集會。……善男子！汝能得是如意摩尼之寶，汝七代種族皆當得其解脫。」知六字真言北宋譯本稱為「六字大明陀羅尼」。能夠傳達觀世音大菩薩的微妙本心，可以獲得大解脫。

六字真言意義很是簡單：

唵，表佛陀的法身、應身、化身三身的讚嘆；

嘛呢，即牟尼，梵文原訓靈珠；

八㖦，即梵文Padma，意思是蓮花（七）。

閻文儒引《西藏觀音經》摩尼伽步婆，以詩讚嘆此六字真言之功德；並以六字代表輪迴六道，即所謂六趣。藏人多以此六字題於長布片，而藏於經筒中，稱之為法輪，西藏密宗喇嘛口常念此真言，此六字代表六種顏色。念「唵」字使人死後入於「天趣」（devagati）……念吽字可免入於地獄。

梵語的hum，亦作hūm，用長音ū。在古印度吠陀的禮儀上，作為用於歌詠前的一種Prastava（為唱詠Saman祭司之一）。hūṃ在巴利文作為神秘音節（mystical syllables）。《普曜經》中的hūṃkāra，意思是叫出hūṃ-hūṃ之音，亦用以指象的呼聲，及動物的吼聲（the trumpeting of an elephant, to the roaring of other animals）。佛教常用的獅子吼，即由此演變而來。《玉篇》吽與吼為一字，和梵語的hūṃ音義完全符合。但吽字見於殷契，似作感嘆詞用，此一事為前人所未知，可見吽原是一個象聲字，取義出自動物的吼呼，與「吼」是同一個字，它的聲母是h，華、梵正是一致。和晚出的字音「匹降切」之吽毫無關係。

元時，盛熙明著《法書考》，已談及補陀洛迦山傳下的這六字真言。盛氏世系出自龜茲，故能熟悉此六字。

六字真言被人作密呪奉持，後代流傳，至為普遍，因含義不明，書寫每有訛失，試舉一例，清季張德

彝《隨使法國記（三述奇）》中南海經行記，同治九年十月初八日，他在廣州蓮塘街觀音廟內見到有六番字如下：

[Siddham script: six characters]

他說「不詳何義」，其實即是這六字真言，附記之以當談助。

吽字用於六字大明陀羅尼，自北宋以來，已極流行。然「吽」字的出現，遠在殷代，雖只一見，從上下文義，可以推知。故詳論之，以補東西藏文學者之不及，並以求教於古文字學諸君子。

原載香港《明報月刊》總二一九期

附：關於甲骨文的「吽」字

明報月刊總二一九期刊出我的《吽字說》，是我八三年九月在中文大學召開的古文字學會提出的論文。記得當時在八號風球懸掛下，會議仍不停地熱烈討論，最後的一個節目，是我這篇文章吽字的提出，曾引起哄堂大笑。由於我引證的甲骨資料，只有一片，是個孤證，有些朋友，甚至懷疑到這一片刻骨是否有問題。近時，我收到胡厚宣先生從北京二月五日來信說：

《甲骨文零拾》一六〇片背面刻辭，弟自港返來後，即查閱據實物所摹，知其絕對不偽。春節期間，天津歷史博物館金館長等三人，從天津專程來京，即到我家，亦談及這片字骨，亦認為絕對不

偽。春暖花開，弟可能為此專程往天津，攝一照片，以解決這一問題。總之，我絕對支持大作。

最近周鴻翔教授自美國洛杉磯加州大學五月六日貽書云：「吽字說甚有意義。惟需複核原物。」由於上期印出的圖片太小，不易辨認。這一片本身還有學者不甚信任，故將胡老來書刊出，以釋眾疑。

一九八四年五月十四日

吽字續說

此陀羅尼亦譯作唵麻祢鉢捺銘（二合）吽

西夏乾祐乙巳十六年智通所施呪文內稱：

若有人以天金寶造作如微塵數佛像已，一日中慶讚供養，所獲果報，不如寫此六字大明王陀羅尼中一字所獲功德。

故此呪亦名「六字大明王功德略尊勝心呪」。見孟列可夫編《黑水城所出漢籍解題》，頁二三五。（見下圖）

印度古《吠陀》聲明中，吽（hūṃ）字屢見。在《唱讚奥義書》（*Chāndogya Upaniṣad*）1. 13. 3云：

aniruktas Trayodaśaḥ Stobhaḥ Saṃcar o huṃ-kāraḥ

念此陀羅尼一遍……
者如一俱胝佛在於一處經
天一劫而亦不能數盡功德
若有人書寫此六字大明王
陀羅尼者則同書八萬四千
法藏若有人以天金寶造作
如微塵數佛像已一日中慶
讚供養所獲果報不如寫此
六字大明王陀羅尼中一字
所獲功德然此陀羅尼……
一切諸佛菩薩之所……
念一遍即同供養一切諸佛
如是功德不可具述即說陀
羅尼曰
唵麻祢鉢捺銘二吽。。
六字大明王功德略。
尊勝心呪 唵没隆二薩婆訶
乾祐乙巳十六年季秋八
月十五日比丘 智通 施

不可決定 第十三 唱聲

The undefined (is) the variable thirteenth interjectional sound hum

(S. Radha Rwshnan: P.359)

吽為不決定之第十三唱聲，是「不可決定者」（至上大梵。）（徐譯，頁九六）

2. 8. 1云：

Atha sapta-vihasya, vaci sapta-vidham
sāmopāsīta, yat kiṁ ca vaco huṁ
iti sa kiṁkāro
Now for the sevenfold. One should meditate on the sevenfold sāman in speech. Whatsoever of speech is hum, that is the syllable "him".

(P. 364)

其次說七重者：於語言中，人當敬想七重三曼：興（him）聲，即凡說吽聲中一切。（徐譯，頁一〇三）

七重音有如下列：

（1）hum（2）pra（3）adi（4）ud（5）prati（6）upa（7）n
（uditi）

himkara prastāva eti udgīthah pratihārah upadravaḥ nīdhanam

興　導唱　始唱　高唱　答唱　闌唱　結唱

《羅摩衍那•童年篇》1.39.27云：

吽（huṃ）地一聲把神咒念。（季羡林譯本一冊，頁二二三）

以上為印度早期梵典所見吽字。

作為導教辭書之《無上秘要》，在法京敦煌所出寫本P.2601，是卷其背為《如意輪陀羅尼經》如云：「底吽吽泮泮娑訶世尊。」此為唐寫本。字皆作吽。

四川江油縣青蓮區觀音岩後之石板溝有碑，其上刻太極圖，書靁（太陽）䨻（太陰）及藏文六字真言：阿唵嘛呢叭咪吽（何昌林《鄂川紀行》，《中國音樂》一九八五年六月第十八期，頁二〇）。

敦煌石窟中，有中世紀回鶻蒙古文題記二十八條、八思巴蒙古文題記十四條，其中大量是六字真言，可見當時禮佛之隆重：

Šmnu-yi darursan burgan metü
妖魔 鎮壓 佛 好像
Šiliruy-a ruǰin bülege
正值 堅強起來 是

意謂如同鎮壓邪魔之佛祖那樣堅強正直。附記其一於此。（此為莫高第六十一窟甬道南壁墨書蒙文，見內蒙古大學哈斯額爾敦等論文）。

註釋

（一）見《通報》卷三十一，一九三四。

（二）見《大乘莊嚴寶王經》卷第三、四，《大正》一〇五〇，第二十冊，密教部三，頁五九—六二。

（三）文見法京一九七九年出版 *Contributions aux Études sur Touen-Houang*, pp.71-76.

（四）《中華大字典》云，反聲，注出漾韻，誤。

（五）按《玉篇》吽又一音丁公切。疑當作于公切，于誤為丁，《集韻》作「於公切」可證。（《漢書・東方朔傳》有一句云：「狋吽牙者，兩犬爭也。」顏師古注「狋音五伊反，吽音五侯反，」《集韻》此字在十九侯，與魚侯切之齵同音，引東方朔說。按即採用顏氏音，此與牛鳴之吽同字異義。）

（六）參看閻文儒《元速來蠻刻石釋文》（《敦煌研究》一，一九八一）。李永寧《敦煌莫高窟碑文錄及有關問題》（《敦煌研究》二，一九八二，《莫高窟六字真言碣附圖》。）

（七）參青木文教《西藏文化之新研究》，補遺七，《六字咒文》（頁二四九）。

安荼論（aṇda）與吳晉間之宇宙觀

中國古代言天文者有三家：曰蓋天，曰渾天，曰宣夜。宣夜失傳（俞正燮《癸巳類稿》有《宣夜論》）。蓋天即《周髀》。渾天之說，興起較晚。東漢以後，渾天家言，大致謂天地之初，狀如雞卵，水環其外。考此說，揚雄《難蓋天八事》及王充《論衡・談天篇》俱不載，知東漢初年，尚無是說。至張衡《渾天儀》始暢言之，時佛教已入中國，經典傳譯甚多。「天如雞子」之論，三國晉初學者每樂道之，成為一時風尚，尤以吳人為眾。是說之興，與婆羅門之「金胎」（Hiranyā-garbhā），似不無關係。

婆羅門經典，雖未譯為漢語，然初期來華僧徒，多屬婆羅門種姓，漢明帝時，第一位來華之迦葉摩騰（kāṣyapa mātanga）即婆羅門（《歷代三寶記》四九頁稱之為「婆羅門沙門」）。

漢、魏、西晉之間，來華僧徒，多通《吠陀》、五明之學，《高僧傳》所記，斑斑可考，舉例言之：

（一）**安世高**——安息國王正后之太子。……好學，外國典籍及七曜五行醫方異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達（一）。

（二）**維祇難**（Vighna）——本天竺人，世奉異道，以火祠為正，時有天竺沙門，習學小乘……沙門以呪術變火令生，難一睹其神力……乃捨本所事，出家為道，依此沙門，受學三藏，妙善四含（《阿鋡》）（二）。

（三）**曇柯（摩）迦羅**（Dharmākola）——此云法時，本中天竺人……善學《四圍陀論》，風雲星宿，圖讖運變，莫不該綜（三）。

（四）**月支國沙門曇摩羅剎**（Dharmaraṣka）——晉言法護，本姓支，歷遊西域，解三十六國語及書，

從天竺國大齎梵本婆羅門經，來達玉門，因居敦煌，遂稱竺氏，後到洛陽及江左(四)。維祇難以火祠為正，能變火令生，則原為崇奉火神（Agni）可知。法時善學《四圍陀》，當亦婆羅門也。下至鳩摩羅什，亦曾博習五明(五)，蓋初期佛徒，亦非否定《吠陀》者，茲可見矣(六)。

佛典中與天文有關，最早譯成漢語者，為《摩登伽經》（Śārdūlakarṇāvadāna）(七)，本為Divyāvadāna之第三十三章，漢譯凡三次：

（一）後漢安世高譯稱《佛說摩鄧女經》（《大正》一四，頁八九五）。

（二）吳竺律炎與支謙共譯，稱《摩登伽經》上下卷（《大正》二一，頁一三〇〇）。

（三）西晉月氏竺法護譯稱《舍頭諫太子二十八宿經》（Śārdūlakarṇāvadāna）（《大正》二一，頁一三〇一）。

此經之傳入，已自東漢，安世高以公元一四七年（或作一四八、一四九）至洛陽，一七〇年至吳之會稽郡；竺律炎於公元二二四年與維祇難同至（吳）武昌；支謙本月支人，其先世自公元一六八—一八九來華，支謙於二二〇年留吳，譯經多至數十種，對於吳人影響尤深；竺法護亦曾至江左，將此經再譯一次，南北流布。是自一四七—三一三間，此經前後凡三譯。吳、晉之際，言天文頗多新說，疑即因印度天文思想輸入刺激所引起。此輩僧眾，皆曾至吳，或由洛陽南下，似吳人對於印度思想，較發生興趣，故僧眾多趨之。

本文所欲討論者為吳晉間之天文思想，其與婆羅門之金卵（Hiraṇya-garbhā）理論可能有關涉者凡三事：

一、渾天說

義淨《南海寄歸傳》序云：「比渾沌於雞子，方晦昧於孩嬰，斯皆末了。」此義出於道家。《老子

河上公註》「非常名」句下云：「常名愛如嬰兒之未言，雞子之未分，明珠在蚌中，美玉處石間，內雖昭昭，外如愚頭（頑）。」（據宋本）中國古代之宇宙論（Cosmology），見於《天問》，《淮南・原道訓》、《天文訓》，僅述鴻濛混沌之狀，未有以某種物象比擬之者。三國之際，注緯書者，採用是說，宋均注《春秋命曆序》，即其一例也。《命曆序》云：

冥莖無形，濛鴻萌兆，渾渾混混。

魏宋均曰：「渾渾混混，雖卵未分也。」（《文選・江賦》「類胚渾之未凝」句下，李善注引：《玉函山房佚書》本作「渾渾沌沌，雞卵未分」。作「雞」為是。）

其他如東漢張衡、吳虞聳、王蕃皆有相同之說。

張衡《渾天儀》：「渾天如雞子，天體圓如彈丸，地如雞中黃，孤居於內，天大而地小，天表裏有水，天之包地，猶殼之裹黃，天地各乘氣而立，載水而浮。」（《開元占經》引作《渾儀圖注》）

又一本《渾天儀》云：「天如雞子，天大地小，天表裏有水，地各乘氣而立，載水而浮，天轉如車轂之運。」（《類聚》天部引，宏達堂本）

虞聳《穹天論》：「天形穹隆當如雞子，幕其際，周接四海之表，浮於元氣之上，譬如覆奩，以抑水而不沒者，氣充其中故也。」（《晉書・天文志》），又《宋書・天文志》引）

王蕃《渾天說》：「前儒舊說，天地之體，狀如鳥卵，天包地外，猶殼之裹黃也。周旋無端，其形渾渾然，故曰渾天也。」（《晉書斠注》十一，《書鈔》一四九引）

《晉書・天文志》：「丹楊葛洪釋曰：《渾天儀》注云，天如雞子，地如雞中黃，孤居於天內，天大而地小，天表裏有水，天地各乘氣而立，載水而行。（《類聚》一引）

以上所引，為漢末至吳晉時渾天說之大概。故《隋書・天文志》云：「前儒舊說，天地之體，狀如鳥卵，天包地外，猶㲉之裹黃，周旋無端，其形渾渾然，故曰渾天。」按㲉字見《廣韻》一屋，卵也。

> 《破邪論》下引《帝系譜》：「天地初起，狀如雞子，槃古在其中。」（《大正》五二，頁四八六）

考佛典中聖提婆（Āryadeva）（一七〇—二七〇）之《釋楞伽經》中「外道」《小乘涅槃論》，其第二十外道為「安荼論」師。「安荼」即梵語：Aṇḍa音譯，義為雞卵。提婆之書，其第二十外道本生安荼論師說云：

> 本無日月星辰；虛空及地，唯有大水。時大安荼生如雞子，周匝金色，時熟破為二段，一段在上作天，一段在下作地，彼二中間生梵天，名一切眾生祖公，作一切有命無命物。（《大正》三二，頁一五八）

此段言大安荼生如雞子，按其說早見於《奧義書》。

> Chāndogya Upaniṣad III 19, 1（此章記天地開闢）云：
> asad evadam agra āsīt tat sad āsīt, tat samabhavat, tad āṇḍam niravartata,…
> 太初無有，既而為有。萌兆變化，雞子出焉。
> （參 *The Principal Upaniṣads* by S. Radhakrishnan, p. 399）

下文言此「卵」殼破後分而為二：一銀一金，銀（rajatan）為地（pṛthivi），而金（suvarnaṁ）為天（dyanḥ），其外膜（Outer membrane）為山，內膜為雲霧，其脈為河流，其液為海洋。古希臘神話（Orphic cosmogony）謂Chronos與Adrastea產巨卵，破而為二，上半為天，下半為地，與此相同。

又Maitri Upaniṣad VI36, p. 849云：

Antaryāṇḍopayogād iman Sthitān ātmaśuci tathā

此頌大意則謂雞子為宇宙外殼，而神我（ātman）居其中，如燈之蕊，得膏油而燃。婆羅門經典所重在雞子中之神我，故為有神論，渾天說僅用其雞子之喻，以比擬天體耳。

此外婆羅門經典，若Śatāpatha-Brāhmana XI. 16. 1-3; Mahābhārata XII 312. 3, XIII, 154; Manu-Saṃhita Book I Verses 5, 8, 9, 12, 13, 16，皆有神卵之說，茲不具引。（參看R. D. Ranade: A *Constructive Survey of Upanishadic Philosophy, p.* 83 "Not-Being and the Egg of the Universe"（八））

此說起源甚早，見於《梨俱吠陀》（*Rgveda*）X一二一及一二九等篇。卷十之一二九起句，大意云：「太古之初，金卵始起，生而無兩，作萬物主。奠彼昊天，復安大地。」此說成為婆羅門宇宙開創論之神話中心。東漢渾天說，謂天體如雞子，水包其外，正相類似。

二、天地開闢說

《五運曆年記》云：「元氣濛鴻，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤……首生盤古，垂死化身，氣成風雲，聲為雷霆。左眼為日，右眼為月，四肢五體，為四極五岳，血液為江河，筋脈為地里，肌肉為田土，

髮髭為星辰，皮毛為草木，齒骨為金石，精髓為珠玉，汗流為雨澤，身之諸蟲，因風所感，化為黎甿。」（馬驌《繹史》卷一引）此書作者未明，然以徐整及任昉所記比較之，可能是出於一原。

後期緯書亦有此說，《遁甲開山圖》云：「有巨靈胡者，遍得坤元之道，能造山川，出江河。」（《文選・西京賦》李善注「巨靈」下引）又《太平御覽》一引同書云：「有巨靈者，遍得元神之道，故與元氣一時生混沌。」《御覽》引無「胡」字，疑出後人鈔脫，又「坤元」作「元神」。按所以加一「胡」字者，明此說非出於中國。

《奧義書》中，此類相似之神話，不一而足，試錄《大森林書》第一頌（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad I, 1）與《五運曆年記》比較，其辭云：

aum, uṣā vā aśvasya medhyasya sirah, sūryas cakṣuḥ, vātaḥ prāṇah vyāttam agnir vaiśvāna raḥ; samvatsra ātmāśvasya medhyasya, dyauḥ pṛṣtham, antarikṣam udaram, pṛthivi pājas yam, diśaḥ pārśve, avāntaradiśaḥ pārśavaḥ, ṛtavóngāni, māsās cārdhamāsāś ca parvāṇi, ahor ātrāṇi pratiṣṭhāḥ, nakṣatrāny asthini, nabbo māṁsāni;
ūvadhyaṁ sikatāḥ, sindhavo gudāḥ yakṛc ca klomānaś ca parvatāḥ, oṣadhayaś ca vanaspata yaś ca lomāni, udyan pūrvārdhaḥ, nimlocañ jaghanārdhaḥ yad vijṛmbhate tad vidyotate, yad vidhūnute tat stanayati, yan mehati tad varṣati; vag evāsya vāk.

唵！惟此朝曦，乃神駒之首。日，其睛也；風，其息也；火，其張口也；年歲，則神駒之體矣。天，其背也；大氣，其胃也；地，其蹄也；四極，其邊緣也；極之中，其筋脈也；四時，其肢體也；月與半月則其關節也；晝夜，其足也；星辰，其骨骼也；雲，其肌肉也；沙，其腹中之食物也；江河，其血液也；山岳，其肺肝也；草木，其毛髮也。日升於前而沈於後，噓則為電，震則

為雷，溺則為雨。

漢籍不言神馬（aśva）而稱造物主為巨靈，或名之曰「盤古」。《大森林書》復言及Mahato bhūta一切音聲之主，義為「大物」，亦猶漢籍之「巨靈」也。此種觀念，在印度應推原至《梨俱吠陀》（Rv）之巨人puruṣa（X90. 129）。此神具有千手千眼千足（sahāsraśirṣa, sahasrākṣáh, sahāsrāpāt）塞乎天地（sábhūmiṃ viśvāto vṛtvā）為一切主（pūruṣa evédam sārvam）。此與中國所謂「遍得坤元之『巨靈胡』，能造山川出江河」之神話，正復相同。是說晚出，東漢以來始有之。張衡《西京賦》用「巨靈」字眼入賦，恐與渾天儀之言雞子，並滲入外來思想也。

其後徐整《三五曆紀》言天地混沌如雞子，亦雜用安荼論之說，其言曰：

> 天地混沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地，盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。（《藝文類聚》卷一引，宏達堂本）

徐整（九），字文操，豫章人，吳太常卿。其書已佚，《隋書·經籍志》，梁有《三五曆說圖》一卷，亡，不著撰人，未知是否即其書。

《御覽》一天部「元氣」引《三五曆紀》文略異：「未有天地之時，混沌狀如雞子，溟涬始牙，濛鴻滋萌，歲在攝提，元氣肇始。」

又曰：「清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人，故天地含精，萬物化生。」按此段與安荼論師之說極相似。彼謂天地中間生梵天，為眾生之祖，此則參用三才說耳。

《山海經・海外北經》：「鍾山之神。名曰燭陰，視為晝，瞑為夜，吹為冬，呼為夏。」任昉《述異記》，文字略同。其文云：「昔盤古氏之死也，頭為四嶽，目為日月，脂膏為江海，毛髮為草木。秦漢間俗說，盤古氏頭為東嶽，腹為中嶽，左臂為南嶽，右臂為北嶽，足為西嶽。先儒說，盤古泣為江河，氣為風，聲為雷。目瞳為電。古說，盤古氏喜為晴，怒為陰。吳楚間說，盤古氏夫妻，陰陽之始也。……」按其中秦漢間俗說及先儒說，與《摩登伽經》極相似。

吳竺律炎與支謙共譯《摩伽登經》，其《明往緣品》第二云：「又汝法中，自在天者，造於世界，頭以為天，足成為地，目為日月，腹為虛空，髮為草木，流淚成河，眾骨為山，大小便利，盡成於海。斯等皆是汝婆羅門妄為此說，夫世界者，由眾生業而得成立，何有梵天能辦斯事？」（《大正》二一，頁四〇二本經。此段梵本尚存）

是品之論《圍陀》經典，無有實義，所謂自在天，即śiva，在印度，其說較晚，然在中國，此段文字之翻譯，約於二二四年以後（因譯者竺律炎於二二四年至武昌，支謙則於二二〇年至吳）影響於吳晉人士者深，《三五曆紀》、《五運曆年紀》、《述異記》諸說後出，自當與此有關。

後魏菩提流支譯龍樹門人提婆之《釋楞伽經》中「外道」《小乘涅槃論》亦云：

> 第十五外道摩醯首羅論師作如是說，「果」是那羅延（Nārāyana），所作梵天是因，摩醯首羅一體三分。所謂梵天、那羅延、摩醯首羅；地是依處，地主是摩醯首羅天。於三界中，所有一切命非命物，皆是摩醯首羅天生。摩醯首羅身者，（Māheśvara，按即śiva之名）虛空是頭，地是身，水是尿，山是糞，一切眾生是腹中蟲，風是命，火是煖，罪福是業，是八種是摩醯首羅身。自在天是生滅因，一切從自在天生，從自生天滅，名為涅槃。
> （《大正》三二，頁一五七）。

此則五世紀以後所翻譯者，雖屬後出，亦足參證。

道教思想多竊自釋氏，道家之天地開闢說亦復如是，北周甄鸞《笑道論》第一「造立天地」章云：

太上老君，造立天地，初記稱：「……老子遂變形，左目為日，右目為月，頭為崑崙山，髮為星宿，骨為龍，肉為獸，腸為蛇，腹為海，指為五嶽，毛為草木，心為華蓋，乃至兩腎合為真要父母。」

又第二十五章「延生年符」章云：

《文始傳》云：「萬萬億億，歲一大水，昆崙飛浮，有仙飛迎天王，善人安之山上，乃至前萬萬歲，天地混沌，如雞子黃，名曰一劫。」（《全後周文》卷二〇）

以上二事，甄鸞均加駁斥，跡其淵源，實出自婆羅門也。

唐神清《北山錄》卷一為《天地始》，其文云：

厥初未兆，馮馮翼翼，澒澒洞洞，清濁一理，混沌無象。殆元氣鴻蒙，萌芽資始，粵若盤古，生於其中，萬八千歲。天地開闢，天日高一丈，地日厚一丈。頭極東，足極西，左手極南，右手極北。開目為曙，閉目為夜，呼為暑，吸為寒，吹氣成風雷，吐聲成雷震。四時生焉，萬物生焉。……（《大正》五二，頁五七三）

此又後期佛家之言天地開闢，勦襲前人之說，更不足論。

三、水在天外說及「天臍」說

《晉書・天文志》引《黃帝書》云：

> 天在地外，水在天外，水浮天而載地者也。

《黃帝書》亦見《列子・天瑞篇》徵引，年代未明，當是較早之記載。

《管子・水地篇》：「水者……萬物之本原也，諸生之宗室也。」

《史記・封禪書》：「齊之所以為齊，以天齊也。」《索隱》：「顧氏案解道彪《齊記》云：『臨菑城南有天齊泉，五泉並出，有異於常，言如天之腹臍也。』」此以天臍說天齊，則後出之說。吳時楊泉《物理論》云：

> 所以立天地者，水也，成天地者，氣也，水土之氣，升而為天，天者，君也。……言天者必擬之人，故自臍以上，人之陽也，自臍以下，人之陰也，自極以南，天之陽也，自極以北，天之陰也。（明孫瑴《古微書》、《尚書考靈曜》引；又孫星衍輯本，錢保塘重校）

印度《吠陀》中以「水為一切之母，邃古之初，唯『水』而已」，見於最有名之《創造之歌》云：

> ambhaḥ（water）kim āsīd, gāhanaṃ gabhīram（RVX 129, 1）
> 何處非水，深不可測，
> tāma āsīt tāmasā gūḷhām āgre; apraketām salilām

> 太初惟玄（Tāma），復潛於玄；一切皆水（salilām），
> sārvammā ā idām（RVX 129, 3）
> 莫窺其際。

《阿闥婆吠陀》（*Atharvaveda*）中言「水」為宇宙萬物之原，極言水之用，謂在水中可以不死（amṛta）（一之四）（W. D. Whitney英譯本 p.5）故於水之頌讚，其語特多。

漢桑欽《水經》云：

> 天以一生水，故氣微於北方，而為物之先也。（酈道元《水經注・序》）

此說與《吠陀》相似，漢譯《釋楞伽經中外道小乘涅槃論》引安荼（aṇḍa）論師說謂古初無物，「唯有大水」，亦復相同。

宋何承天《渾天象論》云：

> 詳尋前說，因觀渾儀，研求其意，有以悟天形正圓，而水居其半，地中高外卑，水周其下。言四方者，東曰暘谷，日之所出，西曰濛汜，日之所入。《莊子》又云：「北溟有魚，化而為鳥，將徙於南溟。」斯亦古之遺記，四方皆水證也，四方皆水，謂之四海，凡五行相生，水生於金，是故百川發源，皆自山出，自高趣下，歸注於海。（《隋書・天文志》上引，《宋書》作水周其下。無居其半二句。）

其論四方皆水，以闡渾天之象，說極新穎，以印度古說考之，亦多吻合。

《內經素問》十九《五運行大論篇》云：

帝曰：「地之為下否乎？」歧伯曰：「地為人之下，太虛之中者也。」

帝曰：「馮乎？」歧伯曰：「大氣舉之也。」

天地中間有大氣支住，此大氣猶《奧義書》之antarrikṣa（atmosphere）。至論天之為積氣，見於《列子・天瑞篇》言「杞人憂天」一故事，略謂：天積氣耳，無處無氣，若屈伸呼吸，終日在天中行止，奈何憂崩墜乎？（參《列子集釋》，頁一九）此說見於漢譯世親（Vasubandhu）之《阿毘達磨俱舍論》（Abhidharmakosasāstra）有一段稱：

日月眾星……依風（氣）而住不停墜。（《大正》二九，頁五九）

風即氣，印度四大之風[二〇]梵文為Vāyu. Vedānta-sāra中所謂人體之五風，其首即Prāṇa，實即氣也。風之為氣，中印之說悉同，《齊物論》云：「大塊噫氣，其名曰風。」是矣。

《列子》書為晉人偽造，其中多襲佛典，可以灼知者，如：

《湯問篇》（第五事）與《生經》（卷三）《佛說國人五人經》相同。（季羨林指出）

《楊朱篇》與《長阿含經》（卷十七）《沙門果分經》相同。（陳旦指出）

其餘如「幻」，當即Yama，言老聃徂西（《穆王篇》）即化胡事之先河。故此段疑亦與佛典不無相關之處。

楊泉《物理論》中最感興趣者，為以人體之臍，比擬天體之「極」，謂人體自臍以上為陽，自臍以下為陰。按緯書《春秋命曆序》亦云：

有人黃頭大腹，出天齊……上下天地，與神合謀。

天齊即「天臍」，《列子・湯問篇》言「齊州」，又《穆王》篇言「四海之齊，謂中央之國」。《爾雅・釋言》：「齊者，中也。」（參《經義述聞》二十七）古時中國，「齊州」為天下之中心（十一），《列子》即以「臍」說「齊」字，此則以人體之臍喻地之「中」。《列子》為晉人書，與吳時楊泉之說，可以參證，清朱筠《笥河集》有《天齊廟》詩云：「天下喻吭背，齊曰天之臍。泰山地腹中，出母兒初啼。」試觀印度神話，有**Puruṣa Sūkta**（R. V. 10, 90）言其「臍」生出空界（antarikṣa），天界由其頭化成，地界由其足所生，正以臍居中央。上引《奧義書》言虛空為腹（udaram）。佛經如《大智度論》（頁一一六）言：「韋紐（Viṣṇu）臍中生出蓮花。」對「臍」部位之重視，似出印度人之觀念，《封禪書》對天齊二字，尚未明指為天臍，惟楊泉之說，以臍分陰陽。豈亦曾受梵書之說所影響耶？

吳晉時天文說獨盛於江左，本文所引論天文各家，茲試表之如次：

時代	作者	作品
晉	徐整	《三五曆紀》
	虞聳	《穹天論》
	王蕃	《渾天說》
	姚信	《昕天論》
	楊泉	《物理論》
吳	葛洪	《渾天儀注》
	虞喜	《安天論》
宋	何承天	《渾天象論》

以上各家，多為吳人，徐整與姚信，在吳官至「太常」。虞聳字世龍，為《易》學大師虞翻之第六子（見《吳志・虞翻傳》引《會稽典錄》），入晉為河間相。虞喜為其族孫，至晉成帝咸康中，因宣夜之說，作《安天論》，雖別持異議，亦具見其家學淵源。王蕃者，廬江人，吳為中常侍，與楊泉並居江左。其後葛洪引《渾天儀》注，亦採雞子說，洪籍丹陽，亦吳人也。至劉宋時，何承天撰《渾天象論》，引《莊子・逍遙遊》，以說四方皆水。凡此渾天一派，皆盛行於江南，而吳人之著述尤夥。此輩造論，固非正式之天文學，然一時風氣所趨，所以獨盛行於此地域者，當是受印度思想刺激所引起。昔陳寅恪論天師道與濱海之關係，其說久膾炙於士林，蓋學風所漸，往往繫於地域性，因緣和會，有非偶然者矣。

初期來華僧眾，多出婆羅門，故婆羅門思想，由於佛徒之介紹，不少輸入中國，安荼論師雞卵說，在吳晉間對於江左學術思想，所產生之影響，正為一重要之例證也。

前撰《安荼論與吳晉間之宇宙觀》，於道教資料僅舉甄鸞《笑道論》一段，然道教之宇宙論頗為具體，若《無上秘要》第四卷四五頁記九地名稱及里數，即其一例。其說乃出《洞真外國放品經》，茲更錄數例於下：

大人 《靈寶無量度人上品妙經》四十三卷一三頁云：「眼為明，頭為崑崙，眉為華蓋，髮為山林，腸胃江海，呼吸風雲，聲為雷霆。」（又同書三卷，第一六頁）

雞子 《太上妙始經》：「天地之合，其外如雞子，又如車輪，元氣從之，如日之暈……」（第二、三頁）元俞琰《陰符經注》：「天虛空而與雞卵相似，地局定於天中，則如雞卵中黃……云聞之隱者……」按俞氏駁《隋書》日入水中，妄也。

物載氣 《天皇至道太清玉冊》一卷第三頁：「地乘氣而立，載水而浮……地常不止，譬人之在舟中，閉牖而坐，舟行而不知。……」

《上清黃氣陽精三道順行經》第二頁：「日月星宿，遊於虛氣。初不休息，皆風之梵其綱也。」

又《上清外國放品青童內文》上第四頁：「如今日月星辰，風所持也。……」

又《洞玄靈寶諸天世界造化經》：「大風持地，使無墜落。……」

《太上妙經》記：「九地下有一重水，水下有風，如是風水之地各有九重，更相擎持。」

《太上中道妙法蓮華經》八卷第一頁：「下有無極大風，載其大地，地不傾搖。」

以上摘錄道書，皆晚出之著作，因襲前人之跡，至為顯然。

東巴的「人類原始說」中金卵為人類由其孵化而生，其象形文作○，讀如古，即象蛋之形。顯然是受到金胎說之影響。

《日本書紀》卷一「神代」上云：

古天地未剖，陰陽不分，渾沌如雞子，溟涬而含牙。及其清陽者，薄靡而為天，重濁者淹滯而為地。精妙之合摶易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定，然後，神聖生其中焉。故曰：開闢之初，洲壤浮漂，譬猶游魚之浮水上也。

其說蓋採自《三五曆紀》，《藝文類聚》、《太平御覽・天部》所引俱可覆勘，又襲取《淮南子・天文訓》清陽、重濁兩句組綴成文（二二）。

金卵有人譯作金胎。李翊灼曾譯《吠陀》卷十之一二一九起二句云：「有金胎兮，出太古之初。是惟一之大原兮，為萬有之主。」拙譯則用四言體。三國之天文學，W. Eberhard & R. Müller著Contribution to the Astronomy of the San-kuo Period（Ms II, 1936）討論綦詳，可以參看。

原載《清華學報專號——慶祝李濟先生七十歲論文集》，臺北，一九六五年。

註釋

（一）梁慧皎《高僧傳》卷一，《大正史傳部》，三二三頁，世高以漢桓帝建和二年來洛陽。

（二）《高僧傳》卷一，《大正》，三二六頁，難以吳黃武三年來武昌。

（三）《高僧傳》卷一，《大正》，三二四頁，迦羅以魏嘉平中來洛陽。

（四）《歷代三寶記》卷六，《高僧傳》卷一作「大齎梵經還歸中夏」。

（五）《晉書・列傳・藝術傳》（鳩摩羅什）：「博覽五明諸論，及陰陽星算，莫不必盡。」《高僧傳》卷二作「博覽四韋陀典及五明諸論」。

（六）參沈曾植《海日樓札叢》卷五，《釋迦非否定吠陀者》條。

（七）參林屋友次郎之《摩鄧女經異譯經類の研究》，五二四—五四三頁（《東洋文庫》，昭和二十年）、善波周之《摩登伽經の天文曆數について》（佛教大學，《東洋學論叢》，昭和二十七年）。

（八）參中村元《初期のウェヘタヘソタ哲學》，及同氏（Nakamura Hajime）*Upanishadic Tradition & the Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture HJAS XVIII, p. 74, 1955.*

（九）參《經典釋文序錄》，整又著《毛詩譜》，詳侯康、姚振宗《三國藝文志》。

（十）參Prof J. Filliozat: *The Classical Doctrine of Indian Medicine,* p. 1論四大一段。

（一一）參劉盼遂《齊州即中國解》（《禹貢》第一卷第五期）。

（一二）《日本書紀補注》二，三（《日本古典文學大系》，頁五四四）。

論釋氏之崑崙說

往讀錢謙益《贈愚山子序》，言堪輿之大地理，舉阿耨達池之水，自香山南大雪北，流為四河（《有學集》卷二二），心甚壯之。繼續其《釋迦方志二辨》（《有學集》卷四三），遠則正荀濟之妄論，近則糾吳萊之附會，又嘆前賢於梵士智識，茫昧竟如斯也！

「玉出崑岡」，語見《千文》，今日已成童騃之常識。《管・輕重》甲篇：「崑崙之虛不朝請以璆琳琅玕為幣乎！……璿珥而辟千金者，璆琳琅玕也。然後八千里之崑崙之虛可得而朝也。」《意林》三十一引《尸子》云：「取玉甚難，越三江五湖，至崑崙山之下，千人往，百人反，百人往，千（疑當作十）人至。中國覆十萬之師，解三千之圍。」《鹽鐵論・力耕》：「美玉珊瑚，出於崑山，珠璣犀角，出於桂林，此距漢萬有餘里。」言雖夸侈，然崑崙產玉之富，徵之《爾雅》，有璆琳琅玕；《西山經》稱其玉膏，《穆傳》記其玉榮，《九章・涉江》：「登崑崙兮食玉英。」戰國以來，對於崑崙之嚮往，春山珠澤之寶，令人心醉，由來久矣。

《禹貢》：「織皮崑崙。」屬於西戎，以崑崙與析支、渠搜並舉。《逸周書・王會》言「正西崑崙」。古實有此地名。究其地所在，後人已不能質言。《漢書・地理志》金城郡臨羌有西王母石室，西有弱水昆侖山祠。又敦煌郡廣至縣有昆侖障，為西北小山。東漢延光中敦煌太守張璫上書，以酒泉屬國吏士二千餘人集昆侖塞，擊呼衍王（《後漢書・西域傳》），李賢注引前志昆侖障證之。《晉書》八十六《張駿傳》：「酒泉太守馬岌上言：酒泉南山即崑崙之體也。周穆王見西王母樂而忘歸，即謂此山。此山有石室玉堂，珠璣鏤飾，煥若神宮。宜立西王母祠。」以此比擬《禹貢》之崑崙地望，未曾不可；若取以解釋《山海經》、《穆天子傳》、《楚辭》、《淮南子》所記神話中之崑崙，則似難吻合。

漢人所見《禹本紀》，其言昆侖，更涉荒誕。司馬遷於《大宛傳》論之云：「《禹本紀》言河出崑崙，崑崙其高二千五百餘里，日月所相避隱為光明也。其上有醴泉瑤池。今自張騫使大夏之後也，窮河源，惡覩本紀所謂崑崙者乎？」史公持極謹慎之態度，於語不雅馴者，未敢採摭。（史公此論，謂漢之窮河源，始自張騫使大夏之後，非謂窮河源者即張騫也。司馬貞《史記索隱》誤讀《史記》，直以張騫為窮河源者，清人黃承吉已辨正之，見《夢陔草堂文集》二《張騫窮河源辨》。）

自佛教東傳，對於崑崙之認識，又邁進一步，最重要之記載，應推吳之康泰，及晉之釋道安。其說並見引於酈道元《水經・河水注》，錄之如次：

（1）康泰《扶南傳》云：「恆水之源，乃極西北崑崙山中，有五大源，諸水分流皆由此五大源，枝扈黎大江出山西，北流東南注大海。枝扈黎即恆水也。」

康氏以崑崙山為印度恆河河源，且述及五水神話，其印度地理知識，當得自扶南。

（2）釋道安《釋氏西域記》云：「阿耨達大山其上有大淵水，宮殿樓觀甚大焉。山即崑崙山也。《穆天子傳》云：『天子升於崑崙，觀黃帝之宮而封豐隆之葬。』豐隆，雷公也，黃帝宮即阿耨達宮也。其山出六大水。山西有大河曰新頭河。……」（又云：「新頭河經罽賓，犍越摩訶剌諸國，而入南海是也。阿耨達山西南有水名遙奴，山西南水東有水名薩罕，水東有水名恆伽，此三水同出一水，俱入恆水。」）

道安對於阿耨達山已有詳細記載，亦目為恆水之源，且確定阿耨達山即崑崙山。酈道元於印度方域，不能深辨，遂謂「釋氏之言，未為佳證。」「阿耨達六水，蔥嶺于闐二水之限，與經史諸書，全相乖異。」蓋釋氏之說，在六朝時，仍未為人所接受。惟《河水注》備記佛圖調以《山海經》所言崑崙，比合阿耨達山。又書來華梵僧，依《扶南傳》定阿耨達山即為崑崙，為《西域圖》以語法汰。而法汰以為漢以來學人不知崑崙之所在，深引為怪。此華、梵開始接觸時，地理知識互相印證之事實，賴酈氏記之，足為後人深思，尤有助於古地理之探討者也。

阿耨達者，梵文Anavadapta，唐言無熱惱。世親於《俱舍論》（《大正》二九，五八頁、二一五頁）謂在大雪山之北，香醉山之間。按香醉山（Gandhamādana）即位於西藏之喜馬拉雅山脈之Kāilāsa。阿耨達池地望，S. Hedin實地考察，認為即Manasarowar湖（氏著*Southern Tibet*, vol. 1, 1917, p. 113）。

考《翻譯名義大集》（*Mahāvyutpatti*）四一五三云：「梵：Kāilāsaḥ；藏：Ti-se-hi Gaṅs, Gaṅstise；漢：崑崙山，雪山。」此條極重要，由此得知清聖祖所以定崑崙為岡底斯山之根據。岡底斯即藏語之Gaṅs ti-se，義即雪國，魏源謂西番語謂雪為岡是矣。《大清一統志》：「西藏有岡底斯山，在阿里之達克喇城東北三百十里……即阿耨達山也。」（《衛藏通志》三岡底斯山條，亦謂即梵書所謂阿耨達山）其實岡底斯即代表西藏高原，天下眾山皆祖於此。

《南史・中天竺國傳》：「國臨大江，名新陶，源出崑崙，分為五江，總名恆水。」玄奘《大唐西域記》卷一：「瞻部洲（Jamba）之中地者，阿那婆答多池（Anavadapta）也（原注唐言無熱惱，舊曰阿耨達池，訛）。在香山之南，大雪山之北。」又謂「阿那婆答多池，流出四水，為：殑伽河、信度河、縛芻河、徙多河。而徙多河或曰潛流地下，出積石山。徙多河之流，為中國之河源云。」奘師說，原本《長阿含》及《大毗婆沙論》。《長阿含世記經》言阿耨達池四方河流，大要如下：

阿耨達池：
- 東——恆伽河（Gaṅgā）牛口
- 南——新頭河（Sindhū）獅子口
- 西——婆義河（Vakṣu）馬口
- 北——斯陀河（Sīta）象口

《大毗婆沙論》：尊者造此發智論時，住在東方，故引東方所共現見五河為喻。而實在此瞻部洲中有四大河，眷屬各四，隨其方面，流趣大海。謂即於此瞻部洲中，有大池名曰無熱惱，初但注彼出四大河

（《大正》二七，二一—二二頁）

《阿毘曇毗婆沙論》：「造此經時在於東方，此五大河在於東方，故以為喻。復有四大河從阿耨達池出，流趣大海。」（《大正》一八，一四頁）

奘師親譯《大毘婆沙論》，故著其說於《西域記》之首。印度佛教經典中，有四河及五河兩說，四河各有四獸。法藏部系經書，如《長阿含・世記經》、《大樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》主四河說。一切有部經典之中《阿含經・世間福經》（《大正》一，四二八b）、《中阿含・七日經》（《大正》一、四二八c）、《雜阿含經》一六，三六（《大正》二，一一三c）、《四分律》三六（《大正》二二，八二四b）則主五河說。茲大略比較異名異譯如下：

四河	四獸	
東 Gangā（Gangas）	殑伽	牛
南 Sindū（Judus）	新頭	獅子
西 Varsū（Oxus）	縛芻，博義	馬
北 Sītā（Tarim）	斯陀，徙多	象

五河	漢譯名
Gaṅgā	殑伽
Yamunā	夜摩那，閻母那
Aciravatī	阿氏羅筏底，頞氏羅筏底
Sarabhū	薩牢，薩羅由，薩剌諭
Mahī	莫醯，莫呬

此一問題，日人海野一隆（《崑崙四水説の地理思想史の考察》，史林）、春日井真也（《四頭獅子像冠柱飾盤四周に現あれたゐ四獸について》，見《塚本頌壽佛教史學論集》）已有詳盡討論，茲不復贅。錢謙益引傳稱南印度為象主，東脂那為人主，西波斯為寶主，北獫狁為馬主，亦四獸說之推演，益為汗漫者矣。

印度傳說中阿耨達池為四河所出，其史源如此。知康泰之五大源說，乃本諸一切有部系。而釋道安謂

阿耨達山出六大水，則為六河說。考印度耆那教書又有七河說。此皆出於後來逐漸之演化。

長阿含（《世紀經》），東晉時由佛陀耶舍譯出（僧祐《出三藏記集・傳十四・佛陀耶舍傳》：即以〔後秦〕弘始十二年……並出《長阿含經》）。今據康泰書，吳時人已知崑崙有五河之說矣。晉時僧人即確定崑崙相當於阿耨達大山，疑其說傳入，必更在其前。《意林》引晉人王嬰《古今通論》有一條云：「崑崙東南方五千里，謂之神州，州中有和羹鄉，方三千里，五嶽之域，帝王之宅，聖人所生也。」（又《御覽》一六六「京都」下亦引之）此不知何據。惟《河圖括地象》（《御覽》引）亦有類似之文。《括地象》云：「地中央曰崑崙」，「崑崙，地之中也。」《水經・河水注》：「崑崙墟在西北，去嵩高五萬里，地之中也。」崑崙為地之中央，與印度以須彌盧山為世界之中心相同。佛經如《華嚴經》、《大樓炭經》、《大智度論》、《正法念處經》等，載蘇迷盧甚詳，世所習知。稽之印度古籍，大迷盧之名（Mahāmeru）實始見吠陀文學之Taittiriya Avanyaka書（見Weber, Indische Studien I, 78, 3, 123.）。須彌山神話在中國民間流行極普遍。《隋書・音樂志》設有須彌山、黃山、三峽等伎；且已施之圖繪，敦煌卷伯希和三五三八號記寺內圖畫云：「又於四角各畫寶須彌山，畫四大海水。」唐代畫家王陀子，寫須彌山海水在僧伽和尚外壁（《歷代名畫記》），則以專畫須彌山著名於世。武后時，沙門明佺所定《偽經目錄》中有《須彌像圖山經》，《貞元釋教目錄》謂此疑與《須彌四域經》文同名異。佛經演其說更為踵事增華，而大致認迷盧為天地之中心，此地理觀念，在東南亞印度化國家尤為普遍流行。柬埔寨吳哥窟之Bakheng建築，即倣效三十三天，J. Filliozat已詳論之（見所著Le Symbolisme du Monument du Phnom Bắkhèn, *B. E. F. E. O.* XIIV, p. 527）。須彌盧訓妙高山（梵語Su義為美），故在某地域中最崇高之山峰，均得以「迷盧」為名。吾人飛越印尼東部至Bali島，必經其國境最高之Semeru山，此印尼文Semeru之名，即剽自Sumeru也。

Kailāsa山在印度文獻中據稱亦位於印土之中央。其名初見於《大戰書》（*Mahābhārata III*, 503及1697）。Williams氏《梵英大辭典》解說云：

Name of a mountain（fabulous residence of Kubera and paradise of Siva; placed in the Himalaya range and regarded as one of the loftiest peaks to the north of the Mānasa lake）。

此山在喜馬拉雅山脈，梵文Hima-laya義為雪山，即上帝濕婆之樂園，財神亦居之。故Hima-laya山=Kubera-giri（Kubera山）。Kūbera原意為chief of the evil being or the Spirit of Darkness（繼為the god of riches & treasure）。Kailāsa，在東南亞神話中有極重要之地位。（參Jean Filliozat著Kailāsaparamkarā，載*Felicitation Volumes of Southeast Studies*, Presented to（暹羅親王）Kromamun Bidyalabh Bridhyakorn）Kailāsa即岡底斯山，亦即雪山，中國人稱為崑崙者也。

崑崙在中國神話中，為最高之寶山，下有瑤池，故以比附岡底斯山及阿耨達池，最為適合，唐道宣《釋迦方志》三《中邊篇》嘗舉五義以立中，其第四言水，云「此洲中心有大池名阿那陀答多，唐言無熱惱，即經所謂阿耨達池」，亦依佛經牛象馬獅四河口說，謂「案此實錄，以尋河源；窮至無熱池所，方為討極。」此從中央觀念出發，目此池為世界中心，道宣僧徒者流，自執是說。張守節《史記正義》於《大宛傳》弱水下云：「先儒多引《大荒經》言弱水，云有二源俱出女國北阿耨達山……阿耨達山即崑崙山。」又於身毒國下引《括地志》：「阿耨達山亦名建末達山。亦名崑崙山。水出，一名拔扈利水，一名恆伽河。」此皆襲釋氏之說。

清桐城宋潛虛有《窮河源考》一文，記康熙四十三年遣使尋河源。時宋在京師訪得其詳，稱「群山四周土番名曰庫而棍，即崑崙也」（《潛虛先生集十一》）。康熙五十八年，《皇輿全覽圖》告成，論內閣學士蔣廷錫與九卿細勘，群臣奏稱，尋源溯委，纖悉畢載，西南西北，直達番回諸部，以至瑤池、阿耨絕域之國。及平定西藏，於五十九年十一月辛巳，諭學士九卿有云：「今大兵得藏，三藏阿里之地，俱入版圖，其山川名號，番、漢異同，當於此時考證明核，庶可傳言於後。」此諭論河源江源，文極長，茲摘其一段如次：

……又雲南邊境有檳榔江者，其源發自阿里之岡底斯東，達木朱喀巴卜山，譯言馬口也。……而岡底斯之南有山名郎千喀巴卜，譯言象口也。……岡底斯之北，有山名僧格喀巴卜，譯言獅子口也。有泉流出西行，亦至桑南地，二水合而南行，又折東行，至拉克拉蘇母多地，與岡底斯西馬卜家喀巴卜山所出之水會。馬卜家喀巴卜者，譯言孔雀口也。其水南行，至那克拉蘇母多地，會東行之水，東南流至厄納忒可克國，為岡噶毋倫江，即佛法所謂恆河也。……梵書言四水出於阿耨達山，下有阿耨達池。以今考之，意即岡底斯是。唐古特稱岡底斯者，猶云眾山水之根，與釋典之言相合。岡底斯之前，有二湖連接，土人相傳為西王母瑤池，意即阿耨達池。……（清《聖祖實錄》卷二百九十。《衛藏通志》卷三引此全文，繫於康熙六十年。又分列四口山名漢藏譯語，可參看）

此處四河之馬口、象口、獅子口、孔雀口諸地名，直是《阿含經》等說之翻版；惟易牛口為孔雀口耳。崑崙之即岡底斯山亦即阿耨達山，自道安以來，至此竟成定讞，此釋氏崑崙說，遂獲得政治上之支持矣。惜康熙諭旨，只謂與釋典之言相合，而未詳其來歷，今據《翻譯名義大集》，可見其遠有所本。（《大集》之說，定漢崑崙即藏之岡底斯，據云其說可能出於Rgya-Bod-Yig-Tshan）全州謝濟世著《西北域記》云：「烏思藏（吐蕃）西南二千里，有阿耨達山（今名岡底斯山），懸崖峭壁，積雪凝冰，山之顛清泉百道。……四面兒孫羅列，如獅如象，如馬如禽如人……此非崑崙，孰為崑崙者？然廣袤不二百里，高才五百丈，舊稱萬餘里者，臆說也。」（《梅莊雜著》）則於是說作懷疑論者也。周藹聯《竺國紀游三》云：「余在西藏，見岡底斯圖，實有獅馬象孔雀之形，其地在阿里之西……有卡契自岡底斯來，攜得阿耨達池水少許……又西藏曲水之上流，即岡底斯發源，番人渡者必以水沐頂，云最吉祥也。」此類迷信，正如印度人之於恆河也。

古帝留心河源及崑崙者，康熙之前有元世祖，嘗置郡河源，創撰《河源志》（《輟耕錄》二十二引柯九思元統元年作《河源志序》）。更前有漢武。《史記・大宛傳》稱：「天子按古圖書名河所出山曰崑崙。」《漢書・溝洫志》：「齊人延年上書言河出昆侖，經中國注勃海，是其地勢西北高而東南下也。可案圖書觀地形。」延年上書在漢武末年，彼輩所據者為古圖書。考史公但引《禹本紀》為說。《禹本紀》一書，後來群籍徵引，又有《禹大傳》、《禹受地記》、《禹受地統書》諸異稱。

《禹本紀》——《史記・大宛傳贊》、《水經・河水注》引。

《禹大傳》——《離騷王逸注》洧盤水條。

《禹受地記》——《尚書益稷疏》引（「弼成五服」句下），崔靈恩《三禮義宗》引。

《禹受地統書》——杜佑《通典》注引。

以上各書，皆依託禹以為名。《漢書・藝文志》有《大[illegible]（禹）》三十七篇。《山海經》稱禹言五藏山數。《爾雅・釋水》云：「從釋地以下至九河，皆禹所名也。」《尚書・禹貢》正記禹平水土，主名山川之事，與《呂刑》說符合。古代地理著作，自戰國至漢，皆附會於禹。《荀子・大略篇》謂禹學於西王國，則崑崙一名之傳入，意者禹及其族人之羌戎為之媒介。章太炎《禹廟碑》云：「學於西王國，故識流沙之外。」亦非無稽之語。《玉海》五十七引《禹受地記》云：「昆侖東南五千里之地即神州。」《禮記・曲禮》注引《括地象》文相同，說者因謂《括地象》與《禹受地記》應是一書（參王謨《漢唐地理書鈔》《禹受地記跋》）。道宣《釋迦方志》言，案《河圖》云「崑崙山東方五千里名曰神州」，文亦相同。蓋《括地象》原稱《河圖括地象》，其言崑崙，略舉如下：

> 崑崙山為天柱，氣上通天。崑崙者，地之中也，地下有八柱，柱廣十萬里，有三千六百軸互相牽制，名山大川，孔穴相通。（《初學記》五引）

崑崙之山為北首，上為握契，滿為四瀆，橫為地軸，上為天鎮，立為八柱（《御覽》卷三八引）。然則漢武所見之圖書，或即《河圖括地象》、《禹受地記》一類之書乎？類書所引，庸有後人踵益之文；然以崑崙為地之中，考《淮南子・地形訓》亦云：「崑崙之丘……蓋地之中也。」西漢時已如此說。又《地形訓》，白水出崑崙。《離騷》云：「朝吾將濟於白水兮，登閬風而緤馬。」洪氏補注引《河圖》：「崑崙山出五色流水，其白水入中國，名為河也。」證之康泰，恆水之源出崑崙山有五大流；《山經・西次三經》昆侖丘四水為河水、赤水、洋水、黑水，此與佛家四河、五河說若合符節。《括地象》言「崑山滿為四瀆」。四瀆說與印度之四河亦復類似。最可注意者，為崑崙天柱說，同於《長阿含世紀經》言須彌山之天柱，溯其遠源，諒出諸《阿闥婆吠陀》（容當另論）。是知古圖書中之崑崙，已不乏印度神話之成分。豈由羌戎自西北傳播而入中國，未可知也？此則遠在佛教之前矣。

唐人言崑崙有二，區為大崑崙及小崑崙。《史記・司馬相如傳・大人賦》「西望崑崙之軋沕洸忽兮」句下，張守節《正義》：「《括地志》云：『阿傉達山亦名建末達山，亦名崑崙山，恆河出，其南吐師子口。』……此謂大崑崙；肅州（酒泉南山）謂小崑崙也。」蓋為折衷之論。

崑崙之謎，時賢討論頗繁。茲但取其出於佛氏之說，若阿耨達山四河之地望及神話，細為剖析，以見所以定崑崙為岡底斯山一說之來龍去脈。藉知藏人說襲自佛典，模仿須迷盧，以構成其地理觀念，因試撰為《論釋氏之崑崙說》如右。

後記

李約瑟在其*Science and Civilization in China* vol. III引巴比倫之discoidal map以證其與Mt. Meru（Khun-lun）之關係（p. 589）。牽涉頗廣，暫從蓋闕，不復論及云。

本文成後，檢張穆《肩齋文集》卷一《崑崙虛異同考》，謂古今之說昆侖者五：于闐也，肅州也，大荒

也，青海也，西藏岡底斯也。穿穴古今，援據浩博，力辨昆侖不在青海，以訂齋召南《水道提綱》之說。又謂：漢武名于窴山為昆侖，已確知昆侖之在西南，吐蕃自言崑崙在其國西南，已確知崑崙在今衛藏。而折衷於康熙定岡底斯山為昆侖之說。裴景福於《河海崑崙錄》卷四，仍主魏源岡底斯非崑崙說，惜其未見張氏此文也。乾隆四十七年紀昀奉敕撰《河源紀略》，辨古今各書所記崑崙之誤。書中辨訛部份，聞出王念孫之手。於前人著論，若俞安期之《崑崙積石二山辨》，萬斯同之《崑崙辨》，頗有詰難，其書重點在河源，故不復細論，讀者可參閱之。

王沂暖譯《西藏王統記》第一章世界之成因，舉須彌山居宇宙之中，有四大洲，此藏人地理學之常談也。方以智《東方均》云：「山則根一而枝分，崑崙而入中國，分三枝以千萬枝。」「總須彌以北，是其應北極之頂也。」「各海皆吸入地心，地心轉經絡而上升，各沁於名山之頂，而總須彌之頂，亦一頂也。源而流，流復為源，乃一輪也。」方氏演繹為地心一源之論。明人文集涉及崑崙者，豐城游潛之《夢蕉存稾》，其第三冊為《博物志補》上曾論之，又其《夢蕉詩話》上亦有河源崑崙條。

以須彌入畫，來源甚遠；如雲岡第十一窟太和七年題記，及司馬金龍墓石棺信雕象（《文物》一九七二年第三期）。李白《金銀泥畫西方淨土變相讚》云：「眉間白毫，向右宛轉，如五須彌山；目光清白，若四海水。」是其例。

麼些文中崑崙山稱巨那茹羅山。

（山＝ndo　大＝Na　Zwa rwat / 山名）字形作象三成之狀[glyph]。

《西域同文志》二十「西番山名二」岡底斯里下云：「西番語雪謂之岡，底斯即梵語『得色』，亦指雪而言也。蓋合梵語西番語而名之者，在漢語則雪山也。山體大，地勢亦絕高，番地山川皆發脈於此。

《水經注》《西域志》曰阿耨達太山，其上有大淵水，宮殿樓觀甚大焉。按今岡底斯里之前，有二湖相連，土人相傳為西王母瑤池，意即阿耨達池，其上為阿耨達山也。」岡底斯里藏文作གངས་ཏི་སེ。

（《選堂集林·史林》，頁四四六—四五八）

早期青州城與佛教的因緣

山東博興縣龍興寺窖藏佛像四百多尊，以薄衣疊褶彩繪諸特徵，受到各方面的重視。香港人很有眼福能夠飽觀從山東借來的展品，並舉行盛大的研討會。已有專家宿白教授諸位對青州城考證及龍興寺沿革寫出許多重要的論文。本人現在所要談的是青州地區早期的一點歷史背景和佛教因緣中特別與法顯關係的真相。宿老已談的，我就從略了。

一、青州城沿革

在青州地區，佛教較早的著名高僧，要算京兆人竺僧朗，（事跡見《高僧傳》卷五）他是佛圖澄的弟子，與道安同門。青州在西晉永嘉之後，陷於石勒。佛圖澄正是石虎的國師。僧朗要到苻秦的皇始元年（三五一）纔入泰山的金輿谷，建立神通寺，即今有名的長清縣東南的靈巖寺，人稱為「朗公谷」。朗公當日與南北諸帝往來書札，備見於《廣弘明集》卷二八。車頻《秦書》說他「大起殿舍，連樓疊閣。」（見《水經・濟水注》）在《南海寄歸內法傳》最末「古德不為」述金輿谷聖人對德、貝二州的教化。這是另一個佛教中心。皇始是苻健稱帝的年號(一)，這時候石氏已被誅滅了。

在石趙時期，東萊人曹嶷為青州刺史，築造廣固城，以後廣固遂成為青州鎮。晉永和六年（三五〇）遼西段龕據廣固，自號齊王。

翌年(二)，龕以青州內附，被封為齊公。時青州鎮設在廣固城。及苻堅席捲北方，平燕，青州亦入秦。苻氏敗後，青州刺史苻朗以州降晉。晉改置幽州以辟閭渾為刺史，仍鎮於廣固城。

安帝隆安四年（四〇〇）慕容德即位於廣固，是為南燕，更名備德，其地後改稱青州。而以青州刺史鎮於東萊。義熙元年（四〇五）慕容超即位後，移青州於東萊郡，為期最暫。及劉裕引兵北伐，六年春，遂滅南燕〔三〕。

裕怒廣固久攻不下，及南燕尚書悅壽開門投降，裕欲盡阬之，以韓範諫而罷，然猶斬其王公以下三千人，夷其城隍，廣固城由是廢。裕留長史羊穆之為青州刺史，另築東陽城以居之。即今龍興寺所居之東陽城〔四〕。

入劉宋以後，北方為拓跋魏所統治，青州成為魏攻取之重要目標，有一長時間，與魏人互為爭奪戰，東陽城受到極大的損害。宿老在《青州城考》文中引證「《宋書・沈文秀傳》，攻南郭一事，以證明當時至少有簡單的郭垣。」其實不僅有南郭。當日的東陽城是一個可以堅守至三年之久的歷史名城。在若干戰役，以北城墮毀最大，試看下列一段故事：

> 叔孫建將三萬騎逼東陽城，城中文武纔一千五百人。竺夔、垣苗悉力固守。魏步騎繞城到陳十餘里，大治攻具。夔作四重塹，魏人填其三重，為橦車以攻城，夔遣人從地道中出，以大麻絙挽之令折，魏人復作長圍，進攻逾急，歷時浸久，城轉墮壞。
>
> 四月，叔孫建攻東陽，墮其北城三十許步。竺夔以東陽城壞，不可守，移鎮不其城。（不其，後漢屬東萊郡，晉屬長廣郡）
>
> （《通鑑》一一九，宋景平元年（四二三），頁三七五五—三七五七）

可見東陽城被毀壞的程度，故移其鎮於不其城。及檀道濟自歷城食盡引還。宋青州刺史蕭思話棄（不其）鎮而南奔平昌，東陽積聚為百姓所焚。《通鑑》，元嘉八年（四三一）宋青冀二州刺史垣護之提出移青冀二州並鎮歷城。至是遂定青州治於歷城，宋之青州本治東陽，冀州治歷城，今乃合併為一鎮。但魏早

於宋文帝元嘉七年（四三〇）委任叔孫建為都督冀青四州諸軍事，時魏尚未得青州，使建督師經略其地。迨宋武帝大明八年（四六四），青州乃復移治於東陽城。茲表列青州不同時期的治所如下：

青州治所

（1）廣固城（石趙、苻秦、慕容燕）
（2）東萊（南燕）
（3）東陽城（劉裕始建）義熙五年（四〇九）
（4）不其城（劉宋文帝四三一）
（5）歷城（劉宋武帝　孝建時）四五六
（6）復移治東陽城（劉宋武帝　大明時）四六四

（宋明帝）泰始三年（四六七）魏遣東將軍長孫陵將兵赴青州，征南將軍慕容白曜將五萬騎為之繼援，大舉進攻青州、沈文秀與之對抗，歷時三載，卒以酈道元的父親酈範之施計，先取歷城，始進圍東陽，文秀守東陽，始末共三年，築圍攻擊，日夕交兵。至春正月乙丑，魏人拔東陽，執文秀。是時所得戰果，《魏書・白曜傳》記之甚為詳悉，特記之於下：

> 三年春克東陽，擒沈文秀。凡獲倉粟八十五萬斛，米三千斛，弓九千張，箭十八萬八千，刀二萬二千四百，甲冑各三千三百，銅五千斤，錢十五萬，城內戶八千六百，口四萬一千，吳蠻戶三百餘。

我所以不憚煩記之，以見當年東陽城內之富力。

我們可以看到在東陽未入魏以前累年交兵，人民生活全不安定，在這一段時間宋人必無暇及浮屠之事。

酈道元在《水經・淄水注》裏面談到他幼時到過東陽城。他的父親酈範正是當年攻東陽城的左司馬，作為白曜的決策人物，魏書四十二本傳談及齊人史武為他占夢，繪聲繪影的故事。他因功而升為青州刺史。酈道元在《水經・淄水注》說：「余生長東齊，極遊其下，後因王事，復出海岱」。道元是酈範的第五子，他二度在山東活動，對青州之事甚為熟悉。他又說：

> 陽水東逕故七級寺禪房南，水北則長廡偏駕，迴閣承阿，林際則繩坐疏斑，錫缽間設，所謂「修修釋子，眇眇禪棲」者也。陽水又東逕陽城東南，義熙中，晉青州刺史羊穆之築此。以在陽水之陽，即所謂東陽城。

他解釋東陽城名字的由來，指出始築城者為劉裕時代首任青州刺史的羊穆之，和他親眼看見的七級寺禪寺的形狀，保存很難得的史料。

宿白引《南齊書・劉善明傳》，參以圖志，已指出龍興寺址，即為劉善明故宅。考泰始三年，魏人攻入彭城，劉善明從弟僧副將部曲二千人避居海島，故為蕭道成招撫。據《通鑑》繫年條列，是時魏已於天宮寺作大像，高四十三尺，用銅十萬斤，黃金六百斤（標點本，頁四一三九）。綜合上述史事觀之，青州城在魏人未攻下之前，州治屢次移徙。而東陽城迭被摧毀，必須至泰始五年（四六九）以後，魏徙青齊民於平城，特設「平齊郡」。魏最高僧統曇曜奏平齊戶及諸民，有能歲輸穀六十斛入僧曹者即為僧祇戶。輪粟入僧，可得到「僧祇戶」的優待。我推測把劉善明宅改立為佛堂，必在四六九年以後。此乃魏人之措施。宿白談青州城沿革，詳於唐宋以後，今為補充如上。

劉善明乃平原人。父懷民，宋時官齊郡及北海二郡太守。善明因父蔭，明帝泰始中，為靈朔長史、北海太守，遷冀州刺史。齊高帝建元二年（四八〇）卒，年四十九。東陽陷於魏時，善明纔十三歲。善明從

此出走仕宋，其父子先後為北海太守，所居必廣廈，故魏人改建為佛堂。《隋書・經籍志》善明集十卷。亡。《弘明集》十一有其文，三答釋僧巖三篇。

二、法顯在青州及其攜來的龍華圖

百件青州佛像在香港展出，引起人們對佛教美術的濃厚興趣，有一報導竟說：「佛教高僧法顯曾在青州龍興寺翻譯佛經，使龍興寺廣為人知」，信報文化版亦說：「青州一度是佛教文化的中心地。是中國首位到印度取經的法顯大師，回國中途駐留了一年從事翻譯和整理佛經工作的地方。」對中國佛教史有認識的學人，當然不會把法顯說是第一位西行求法的漢僧，青州是不是法顯譯經的地方，似乎越說越不符事實，有澄清的必要。

《佛國記》是法顯夫子自道的西行記錄，最可信據。這書世界已有不少譯本。章巽校註的《法顯傳校註》是近年綜合性的研究成果。法顯自述於「七月十五日舟漂到青州長廣郡界，時統屬晉家。遣人往長廣。太守李嶷敬信佛法，聞有沙門持經像乘船泛海而至，即將人從至海邊，迎接經像，歸至郡治。商人於是還向揚州。劉沇（兗）青州請法顯一冬一夏。夏坐訖，法顯遠離諸師久，欲趣長安。但所營事重，遂便南下向都，就禪師出經律。」（頁一七三）又跋云「晉義熙十二年；歲在壽星，夏安居末，慧遠迎法顯道人，既至，留共冬齋。」據僧祐《出三藏記集》卷三婆羅富羅律（即摩訶僧祇律）記云：「以晉義熙十二年歲次壽星十一月，共天竺禪師佛馱跋陀，於道場寺譯出，至十四年二月末，乃訖。」可見法顯與之從事翻譯大業的合作者是佛馱跋陀，漢名覺賢，譯經地點應是南京（建康）的道場寺。青州長廣郡，雖然是他回國登陸的地方，但不是譯經的場所。《晉書・地理志》：長廣郡，武帝咸寧三年置。西晉青州統郡國凡六，即齊國、樂安國、東萊國、濟南郡、城陽郡、長廣郡。無獨有偶，覺賢亦於晉時至交趾附舶循海風飄至青州東萊郡（見慧皎《高僧傳》卷二），他於義熙十四年（四一八）由吳郡內史孟顗等請他為譯匠，譯

出《華嚴》前分三萬六千偈。譯場在道場寺。故其寺有「華嚴堂」遺址。他來華當在義熙十四年之前。法顯則於義熙八年由印尼船飄到長廣郡界牢山（嶗山）。

宋元嘉中，慧觀欲尋《涅槃》後分，啟宋太祖資給，遣沙門道普將書吏十人西行尋經，至長廣郡，舶破傷足而卒。普，高昌人，經遊西域，遍歷諸國。（《高僧傳》卷二）慧皎稱道普有《大傳》。今不可見。但從他由長廣郡浮海附舶一事觀之，當日青州長廣郡必有出海口岸，為商舶停航、出發管理設備，可想而知，故法顯所乘商舶，亦停泊於此。

法顯於牢山登陸，即受到長廣郡太守李嶷的款待，當時的青兗二州刺史請他留下過一冬一夏。他停留在青州時的活動，《佛國記》沒有詳說。只有到過青州的酈道元在《泗水注》中言及：

（泗水）又東南過彭城（徐州）東北，泗水西有龍華寺，是沙門釋法顯遠出西域，浮海東還，持（龍華圖），首創此制，法流中夏，自法顯始也。其所持天竺二石，仍在南陸東基堪（龕）中，其石尚光潔可愛。（段熙仲點校本，頁二一四四）

這是彭城的龍華寺，原由法顯創建，酈氏目覩他從印度攜回的二石，言之鑿鑿。他還帶來《龍華圖》，因此創建龍華寺。楊守敬《水經注疏》對龍華圖，沒有解釋。龍華一名，是因慈氏彌勒傳說言其於華林園龍華樹下成道說法，義淨所謂「冀龍華之初會，聽慈氏之玄漪」者也。（《南海寄歸內法傳》卷四《古德不為》）法顯之後，『龍華』之名更為風行。宋明帝有《龍華發願文》，南齊蕭子良有《龍華會記》，應追溯到法顯攜來之《龍華圖》。彌勒信仰之由來及其傳播，已有學人作仔細研究[五]。在北方鳩摩羅什早已譯彌勒大成佛經，渲染成空中兩大寶華。龍王作眾技樂，口中吐華，毛孔雨華，以供養佛的莊嚴神話，想像法顯從西方攜來的龍華圖，必定描繪這一理想景象，河北石家莊修德寺出九件東魏八件北齊的彌勒像。《水經注》述法顯與龍華圖這一段記載，是很值得重視的。

法顯在青州的足跡到達彭城，得酈註可以證實。彭城自三國以來，是一佛教傳播基地。漢末笮融為下邳相，督廣陵、彭城糧道，融斷三郡輸送之費，大起浮屠祠，課人誦讀佛經，招致旁郡好佛者至五千餘戶，每浴佛專設飲食經數十里，費以百億計。（《三國志・劉繇傳》）《出三藏記》卷五《喻疑》記「漢末魏初，廣陵、彭城二相出家，並能任持大照尋味之賢，始有講次。」彭城之為佛教重鎮，由來已久。法顯留其二石於此地，自有宿緣。

《通鑑》卷一一六，「義熙七年。是歲並州刺史劉道憐為北徐州刺史，移鎮彭城」。（頁三六四八）八年，北徐州刺史劉道憐為兗青二州刺史，鎮京口。（頁三六五二）法顯所稱劉沇青州請他一冬一夏，此劉沇青州即劉道憐，絕無疑問，他是劉裕的仲弟，當時炙手可熱的人物。《宋書》卷五十本傳說，裕伐劉毅，徵為都督兗青二州晉陵京口淮南諸郡軍事，兼理兗青二州。正符合法顯所記。湯用彤考證，法顯疑於八年七月中在長廣郡，李嶷資助其南往彭城見劉道憐，其時道憐尚未南去，因留供養。彭城西通關洛，法顯在彭城安居之暇，徘徊歧路，故欲西趣長安，亦與事勢相合。法顯在青州的活動，可考見者大致如此。是時青州尚未有因劉善明故宅而建立的佛堂，更無所謂「龍興寺」，龍興之名實起於唐。說法顯在此譯經，殊乏根據，不可不為之糾正。這時的東陽城所知僅有羊穆之所築一事，及酈道元所記的七級寺，如是而已。

法顯自言「所營事重，南下向都禪師」。此禪師當指覺賢。佛國記跋言義熙十二年，慧遠迎法顯，這說明他和南方諸大德亦有聯繫。他終於留駐南京的道場寺與覺賢合作譯經。覺賢所譯的《華嚴經》對後來影響極大，北齊文宣帝高洋曾親書《華嚴齋記》，特別對盧舍那佛的崇拜。據顏娟英就依據華嚴盧舍那造像統計，以北齊為最多（六），在山東流行至為廣泛。我們看這次佛像展品，以北齊為最重要。證之武平四年，青州刺史婁定遠建南陽寺於唐龍興寺之內，以及石家莊附近靈壽縣幽居寺的北齊趙郡王高睿造像（七）（敘事跡具見《北齊書》卷五）若持諸遺物，互相比較，就不難加深理解了。

註釋

（一）有人誤作苻堅，見《文物》二〇〇〇年六期，頁九一，似宜勘正。

（二）石季龍「討曹嶷，圍廣固。」見《晉書・石勒載記》永嘉五年，曹嶷築城，有大澗甚廣，因之為固，見晏謨《齊地記》。

（三）《水經・淄水注》：「義熙五年，劉武帝（裕）伐慕容超於廣固，玄文塞五龍口，超及城內男女皆患腳弱，超遂出奔，為晉所擒。」

（四）《晉書・地理志》亦云：「滅慕容超，留長史羊穆之青州刺史，治東陽城。」然義熙六年，青州刺史為諸葛長民，知羊穆之任期甚暫。

（五）見法國汪德邁（L. Vandermeersch）《中古時代，中、朝、日三國佛教藝術中思維彌勒菩薩造像的起源及其演變》（《望遠集》下，頁八二四）。

（六）顏娟英《華嚴經造像的圖像學》（中央研究院第三屆漢學會議論文）。

（七）劉建華《北齊趙郡王高睿造像及相關文物》，《文物》一九九九，八。

金趙城藏本法顯傳題記

史語所藏之金《趙城藏》本《法顯傳》，粗黃紙，原共四十三張。每葉邊刻「《法顯傳》第△張，廣字號。」葉二十行，行十四、十五字不等。字大如錢，全書已貼連成一長卷。開卷為《釋迦說法圖像》。並記「趙城縣廣勝寺」一行，故知為金藏本。（見圖一、二）（其他《趙城藏》皆有此圖，觀近年重印《首楞嚴經》五軸，可以知之）《趙城藏》原刻板在解州（今山西解縣）天寧寺。刊刻時間，由皇統八年（一一四八）至大定十三年（一一七三）。據蔣唯心《金藏雕印始末考》，金藏每板二十二至三十行，共六百八十二函。廣勝寺存四千九百五十七卷，為世界孤本[一]。

史語所藏《趙城藏》又有「《大唐開元釋教廣品歷章》卷第十八」一至三十一張，與《法顯傳》可稱雙璧。（此書名稱如上，又題「京兆華嚴寺沙門釋玄逸纂」，首行云：「且小乘經律論都三百三十部，散有一千七百六十二卷，一至六十六帙，合二百二卷為五十四軸，折有一千六百一十四卷。」其下皆列書名，起《長阿含》二十二卷二帙。注：「供城四百九十九紙，蒲州四百二十一紙。」此書編號為「纓」字，並記「新編入錄」四字。其內容大略如此）亦貼連成卷子本，有軸。日本橫超慧日有《新出金版藏經を見て》一文（《東方學報》，東京五續），於玄逸之《廣品歷章》，略有考證（玄逸見《宋高僧傳》五）。惟此《法顯傳》為彼所未悉。足立喜六氏校勘《法顯傳》，用力甚勤，入校藏經，計有九條東寺及宮內省之宋福州釋藏本，增上寺之湖州思溪法寶寺雕本，及高麗藏本。《大正藏經》則以高麗本及宮內本參校，均未提及金藏此本。是此本尚未有人加以利用，至堪珍視。且卷帙不多，甚願它日有好事者，為之流布也。史語所藏善本書，又有一鈔本題「《昔道人法顯從長安行西至天竺傳》一卷」一冊，細勘之即此金藏本之影鈔者。



圖一　金趙城藏本法顯傳之一



晉道人法顯從長安行西至天竺傳一卷
東晉沙門釋法顯自記遊天竺事
法顯昔在長安慨律藏殘缺於是遂
以弘始二年歲在己亥與慧景道整
慧應慧嵬等同契至天竺尋求戒律
初發跡長安度隴至乾歸國夏坐夏
坐訖前至褥檀國度養樓山至張掖
鎮張掖大亂道路不通張掖王慇懃
遂留為作檀越於是與智嚴慧簡僧
紹寶雲僧景等相遇欣於同志便共
可八十里南北四十里共停一月餘日
法顯等五人隨使先發復與寶雲等
別燉煌太守李浩供給度沙河沙河
中多有惡鬼熱風遇則皆死無一全
者上無飛鳥下無走獸遍望極目欲
求度處則莫知所擬唯以死人枯骨
為標識耳行十七日計可千五百里
得至鄯鄯國其地崎嶇薄瘠俗人衣
服粗與漢地同但以氈褐為異其國
王奉法可有四千餘僧悉小乘學諸
國俗人及沙門盡行天竺法但有精
麤從此西行所經諸國類皆如是唯

圖二　金趙城藏本法顯傳之二

此本第一行題「昔道人法顯從長安行西至天竺傳一卷」，下注「廣」字。第二行：「東晉沙門釋法顯自記遊天竺事。」卷末一行曰「《法顯傳》一卷」。考法顯所譯書，最早見於僧祐《出三藏記》，其卷二記顯師所出經書十一部，定出六部，最末一種曰《佛遊天竺記》一卷。自餘為梵文未譯者，言之鑿鑿。岑仲勉據此謂《法顯傳》當從《祐錄》最古之名作《佛遊天竺記》。足立氏則謂《佛遊天竺記》乃《歷遊天竺記》之誤。按隋沙門法經所編《眾經目錄》卷六，列佛涅槃後傳記錄第八，合六十八部，其第一項為西域聖賢傳記合一十三部，其第十二種即為《佛遊天竺記》一卷。彼自注云：「此十三傳記並是西域聖賢所撰。」若其第二項始為此方諸德傳記，自僧祐《釋迦譜》至寶唱之《名僧傳》，其次為《法顯傳》一卷，此一組共十六部，並是漢土所作傳記，是法經所見之《佛遊天竺記》乃另是一書，為西域人所作者。由是知《佛遊天竺記》原為胡本，為顯師所攜來，故《祐錄》列於顯師譯作定出六部之中。岑仲勉曾據《藝文類聚》七六闕名《像記》引用《佛遊天竺記》。余檢《初學記》二十三「寺」條亦引《佛遊天竺本記》，書達親國伽藍有五重，大致與《法顯傳》無異。然不得以此謂《佛遊天竺記》即《法顯傳》，因同屬記載佛國之書，故內容多雷同，不當遽目為一書也。《法顯傳》末云：

> 歲在壽星，夏安居末，迎法顯道人。既至，留共冬齋。因講集之餘。重問遊歷。其人恭順，言輒依實。由是先所略者，勸令詳載。顯復具敘始末。……

此口吻當非顯師自陳，殆是顯師之檀越所附記者。且知顯師所述，先略後詳。《佛遊天竺記》既是胡本，於《祐錄》中明為顯師攜歸，在譯出之列，則其自敘遊印顛末，依理推之，必嘗參考此書，可無疑也。《法苑珠林》一一九：「《歷遊天竺記傳》一卷，沙門釋法顯撰。」圓照《貞元新定釋教目錄》卷五，列法顯書七部，其一為《歷遊天竺記傳》一卷，下注：「亦云《法顯傳》，法顯自撰述往來天竺事，見《長房錄》。」末又二種，一為《雜阿毘曇心》十三卷，一為《佛遊天竺記》一卷，注：「見《僧祐

錄》。」又對顯師著書作一總述云：「右七部二十六卷，前五部一十二卷，見在；後二部一十四卷，闕本。」所記一十四卷即《阿毘曇心》十三卷加《佛遊天竺記》一卷之數。是貞元時，《佛遊天竺記》一書已缺矣。圓照書於卷第三十收《法顯傳》一卷亦云「《歷遊天竺記傳》」二十九紙，次於《大唐西域求法高僧傳》三十五紙之後。又同書卷二十四，卷二十七皆有《法顯傳》，注亦云《歷遊天竺記傳》，是當日寫本別帙甚多，皆副題曰《歷遊天竺記傳》，今觀金藏本首題「昔道人法顯從長安行西至天竺傳」，題目極冗長。惟《歷遊天竺記傳》，則唐以來之簡稱耳。

金藏本《法顯傳》，嘗略校一遍，覺其與高麗藏本最為接近，舉例言之：

褥檀國。（第一張上）同麗本。

與寶雲等共合。（第二張上）與麗本、石本同。

彼國人民星居。（二張下）與麗、石本同。

安頓供給法顯等於僧伽藍。（二張下）與麗本同。

其國中有四大僧伽藍。（三上）麗本同。他本作十四僧伽藍。

唾壺以石作之。（四下）麗本同。

影西四百步許。（十上）麗本同。

以用布施衆僧，僧受，亦自各各布施。（十二下）麗本同。

正有河水耳。（十三上）麗本同。

有一寺名大墳。大墳者惡鬼名也。（十四下）麗本同。

精舍左右，池流清淨。（十六下）麗本同。

有林名曰得眼。（十七上）麗本同。

法顯離諸師……回都就禪師出經律藏。（四二下）麗本作「就師出經律藏」，同。

投命於必死之地。（四三上）麗本同。

今不遑一一縷舉，大體言之，金藏本與高麗本實出同一系統，可謂《法顯傳》之北方本。若足立氏所據之東寺本、宮內本，實出福州東禪寺等覺院，可謂《法顯傳》之南方本，故有極大之歧異。東禪院大藏經之刊行，據淳熙《三山志》，徽宗崇寧二年，進藏經，加號「崇寧萬歲」，蓋始雕於神宗元豐間，至政和二年，全藏刊成，共五百六十五函（參曾我部靜雄《宋代福州の佛教》，《塚本頌壽集》四四九頁）。南、北《法顯傳》寫本原自不同，故形成二系。

高麗本《大藏經》為顯宗二年（一〇一一）開雕，高宗再刻之。高麗本稱《高僧法顯傳》一卷，卷尾有「丙午歲高麗國大藏都監奉勅雕造」語，列號為「廣」字」，與金藏本同。高麗《法顯傳》刊成之年為高宗丙午（一二四六），在金《趙城藏》之後七十餘年，疑當日雕造，必嘗參考《趙城藏》本，故雖有微異，而重要處多雷同也。

金藏本之特異者，略舉如次：

「陻夷國」麗本作烏夷。金藏不重陻夷國三字。（第二張上）（伯希和說「烏」乃焉之訛）

「法顯得苻行當、公孫理住二月餘日。」（第二張上）按苻字從竹，不作苻。公孫理一名異於他本之作「公孫經理」。知此處公孫理應是人名，故下文云：「蒙苻、公孫供給。」但舉其姓，正可互證。藉譯「經理」為動詞者，實誤。「苻行當」麗本同作「行當」；他本作行堂，足立釋行堂為行者。

「化作白鼠，嚙其腰帶；帶斷，所懷衣墮地，地即裂。」（十八張上）按多一「帶」字，文氣更完足。

「自云顧尋所經，不覺心歡汗流。」（四十三上）按他本皆作心動汗流，此獨不同。「心歡」義較長。足立作「心之汗流」，不甚可通。

然金藏本亦有錯誤者，列舉如下：

第一張　奪去「夏坐、夏坐訖，復進到燉煌，有塞東西」共十四字。

第五張上　「沙門法用轉勝，不可悉其記，國當葱嶺。」按其記二字誤倒。

第二十七張下　「二万室名賓波羅窟。」按万字乃石之訛。

第三十五張下　「忽於王像邊，見商人以晉地一自綃扇供養。」按自綃乃「白」綃之誤。

此為顯而易見者。至金藏本字之誤刻，如數處問訊字皆作訙，盲龍誤作肓是。金藏本稱「離諸師」、「就禪師出經律藏」，高麗本亦作「出經律藏」。足立據東禪本作「就禪師出律」。考《出三藏記》二，「法顯於中天竺、師子國得胡本，歸京都，住道場寺，就天竺禪師佛馱跋陀共譯出。其長雜二《阿鋡經》，《彌沙塞律》，《薩波多律抄》，猶是梵文，未得譯出」。是當包括經與律，不宜但作「出律」而已。

士林故宮博物院藏明萬曆戊午刊《稗乘》（新安黃昌齡刊，不著撰人。詳《四庫提要》雜家類存目），其中二氏類有《三十國記》一書，在第十一冊，分上下二卷，題「晉釋瀍顯撰」，即《法顯傳》也。此本向未為人注意。考明人叢書《法顯傳》均題作《佛國記》，如《祕冊彙函》、《津逮秘書》、《漢魏叢書》皆同。而此獨作《三十國記》，殆因《法顯傳》中有「凡所遊歷，涉三十國」一語，故取以為名。茲錄卷末數句，俾作比較：

> 自大教東行，未有忘身求法，如顯之比。然後知誠之所感，無窮否而不通；志之所將，無功業而不成。成夫功業者，豈不由忘夫所重，重無所忘者哉？

下有注語云：

此記依蘇文忠公墨跡抄之。中或有訛，不敢以意增故也。

依此，東坡竟有《佛國記》墨跡，為此本所據，向所未聞。值得一書，用俟詳考。

原載臺北中央研究院語言研究所第四五本第三分，一九七四年。收入《選堂集林・史林》，頁九六五—九七三。

註釋

（一）《趙城藏》刊刻情況，參張秀民《遼金、西夏刻書簡史》。（《文物》一九五九年第三期）。又目前山西省博物館收集有《趙城藏》一百五十二卷（見《文物》一九六二年第四、五期，第九二頁）。

謝客與驢唇書

雁蕩、武夷、丹霞是同一類型的名山。武夷以清邃勝，雁蕩以奇偉勝，丹霞與之相比，已是小巫見大巫了。我和雁蕩山結過兩度遊屐因緣，首次是從天台來樂清，第二次則從溫州再探大龍湫。今之溫州本漢會稽東部，晉太寧中於此置永嘉郡（《元和郡縣志》）。由於謝靈運而著名，故東坡句云：「能使山川似永嘉」。謝靈運的名字和永嘉是分不開的。謝靈運於劉宋永明三年出任永嘉太守（他有《永初三年七月十六日到郡初發都》一詩記其事）。肆情於山水，他期望「資此永幽棲」，果然留下了許多好詩和勝跡，溫州城內的謝公宅、江心亭即因為他的警句：「池塘生春草」、「孤嶼媚中川」而來的。他的祖居始寧墅在會稽（紹興），他復喜歡和高僧輩歷遊嶠、嵊名山，在浙東都有他的足跡（曇隆就是其中一位，見他寫的《曇隆法師誄》），他究心佛乘，《辨宗論》便是他最有代表性的名作。

謝客的學問是朝多方面發展的，長期以來成為漢學研究的一個重點題目。一九九一年十一月，溫州市舉辦「謝靈運與山水文學國際研討會」，我在發言中指出謝客的學識最特出的是他對梵典梵文的認識與學習精神。他的著作有一篇叫做《十四音訓敘》，討論梵語字母的文章，本已失傳，幸得日僧安然在《悉曇藏》一書中幾處引用宋國謝靈運的零碎說話，可窺見一斑，有趣的是他談及佉樓書。他說：

> ……胡書者，梵書道俗共用之也。……胡字謂之佉樓鞶，佉樓者，是佉樓仙人抄梵文以備要用。譬如此倉、雅、說、字，隨用廣狹也。……

佉樓鞶是梵語Kharoṣṭhī的漢譯，原由Khara（驢）與Oṣṭha（唇）二字組成——毛驢的嘴唇。（變為陰

性語尾i），它是古代印度一位仙人的名字。印度經典最早談到Kharoṣṭhī這個名字是三世紀的*Lalitavistara*一書，漢譯稱為《普曜經》。《佛本行集經》卷十一說佛為太子時和他老師的對話，言及六十四種文字中的「梵天所說之書、佉盧虱吒書」，是經有隋時譯本《那堀多譯》，在佉盧虱吒書下面注云「隋言驢脣」。梵天所說的書即是指Brāhmī文，現稱婆羅謎文。梵書右行，而佉樓書則是左行。梵書是印度河流域早期通行的文字；驢脣書事實上是屬於閃族語系阿拉美文（Aramaic）系統，所以左行，和波斯、阿拉伯文一樣。它是貴霜王國流行的一種文字，創始於波斯統治下的犍陀羅。公元二至四世紀，新疆境內尼雅、樓蘭、和闐等地都曾使用過這種文字。近時中日合作在尼雅遺址發現墨書佉樓文木簡三十片，即為明證。

把Kharo譯作佉樓，現在看來，應以謝靈運為最先，以後梁僧祐（《出三藏記集》、唐吉藏《百論疏》、玄應《一切經音義》）等都沿用著。謝靈運何以懂得梵文？據說是得自慧叡。《高僧傳》說：「叡師曾行蜀之西界」，後「遊歷諸國，乃至南天竺，音譯詁訓，殊方異文，無不……曉……俄又入關，往什公（鳩摩羅什）咨稟。後適京師，止烏衣巷。」安然引謝靈運云：「諸經胡字，前後講說……故就叡公是正二國音義。」這證明慧叡南來居住於烏衣巷，謝即從他問業。可見謝公的梵文知識是有淵源的！《普曜經》在三國蜀時有譯本，現已失傳，只有「隋譯」，慧叡到過蜀地，很可能亦見到蜀譯本。西方學者研究驢脣書的人很多，大都採用唐時僧人的著作像《法苑珠林》之類，《珠林》資料的來源，以前我在印度曾著文討論（參看拙著《梵學集》，頁三八〇）。國人專門研究佉盧文的有林梅村氏，翻讀他的新書《沙海古卷》，他在導論中說道：「我國旅行家、僧人、翻譯家的著述譯述中，留下不少有關佉盧文的記載，最早提到這種文字的是梁僧佑（按應作祐）《出三藏記集》的《胡漢譯經音義同異記》。」他沒有注意到謝靈運之說，故認梁僧祐為最早，那是不對的。

記得熊十力書中非常反對人學習梵語，我則認為多懂一點他國語文，自然比不懂的好。以謝公的地位，尚有餘暇向僧人請教，研究一點西域語文，進而加以論述，這種求知精神很值得後人的尊敬。從世界關於驢脣書的記錄來看，印度的《普曜經》之外，就現存資料而論，謝靈運是中國人中談及驢脣書的第一

人，又是第一個懂梵文的中國詩人，光這一件事就很了不起，是值得加以表揚的。

《詩品》記謝公幼時名曰客兒。以前我在香港古玩舖見過青瓷杅底部㦸書「客兒」二字，該物嘗在廣東文物展覽會展出，或即謝客遺物。原物現不知下落。

溫州因謝客而著聞的事情很多，溫州雜劇、書會的歷史尤為舉世所矚目。溫州城北甌江中一個小島，上有禪寺，因謝詩而名為中川寺，元時稱江心寺。早在至元二十八年（一二九一），已曾演出有名的《祖傑戲文》，情節震動一時。祖傑即是江心寺的僧人，他的故事詳見周密的《癸辛雜識》和劉壎寫的《義犬傳》，這可能即是宋元間所謂「九山書會」在當日上演的名劇，後來演變成為崑劇的《對金牌》。由於江心寺一名取自謝詩，故附帶提及，以供談助。

論僧祐

僧祐為南朝律宗巨匠，歷主金陵定林寺、揚州建初寺，著述弘富。費長房《歷代三寶記》卷十一著錄：揚州建初寺僧祐撰，共一十四部，合六十七卷。《大唐內典錄》卷四載祐著述一十四部，合六十三卷（卷數有出入者，房錄、《法苑集》一十卷，唐錄作一十五卷。又《釋迦譜》四卷下云：「更有十卷本，余親讀之。」可見唐時本子之歧異）。其屬於律藏之論著，有《律分五部記》、《律分十八部記》、《十誦律五百羅漢出三藏記》（此文已收入《出三藏記》第一二）、《善見律毘婆沙記》等。

僧祐因劉勰所依止而聞名於世，所著《出三藏記集》（下簡稱曰《祐錄》）為現存第一部佛教目錄書，一作十六卷（房錄、唐錄均同），今本十五卷，開佛教書錄之先河。近時異邦學人有疑此書乃劉勰代為捉刀。考明人已有此說，本屬無稽，不可不辨。祐博通眾藝，外學尤為兼通。本文將詳加討論，辨明其真相。

一、僧祐之佛學師承與經藏資料

僧祐事跡，見慧皎《高僧傳》卷十一《明律》第五，列於法穎、智稱之後，頗為簡略。湯用彤《佛教史》第十五章「目錄類」謂僧祐於梁天監年間著《出三藏記集》，其說甚當。祐書大抵以道安之《綜理眾經目錄》為依據。自言：「安公始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。」因「接為新錄，兼廣訪別目，括正異同。發源有漢，迄於大梁，梵文證經四百有十九部，華戎傳譯八十有五人。或同是一經而先後異出，新舊舛駁，卷數參差，皆別立章條，使無疑亂」。祐書用力所在，於此可見。重點在

卷二「新集撰出經律論錄」（第一）、「新集條解異出經錄」（第二）、「新集表序四部律錄」（第三）及卷三增訂《安錄》在古異經、失譯經，以及涼土、關中之異經。齊梁之際，經錄面貌可睹其梗概，而安公舊錄雖失傳，如有好事者，取僧祐所記而比勘之，參以他錄，諒不難恢復舊觀。祐言「尋安錄，自《修行本起》訖於《和達》，凡一百有三十四經，莫詳其人。又關、涼二錄，竝闕譯名。今總而次，列入失源之部，安錄誠佳，頗恨太簡。」又謂其經名「撮題混糅，朱點跡滅易亂，斯亦璵璠之一玷」。《安錄》草創，其事非易，以譯經人為經，案其所譯先後為次，後此諸錄無不沿襲其例。《祐錄》重新更定，後出轉精，事在必然。

齊梁時代經藏約略可考者，蕭齊有般若臺大雲邑經藏，梁有定林上寺臨川王蕭宏造經藏、建初寺波若臺經藏及帝室華林園經藏各處。《祐錄》十二經藏正齋集第十列出以下三篇名：《定林上寺建般若臺大雲邑造經藏記第一》、《定林上寺太尉臨川王造鎮經藏記第二》、《建初寺立波若臺經藏記第三》。此三文惜皆失傳，莫由考其建置經過。大雲邑經藏亦屬定林上寺之物，此三處經書，皆僧祐可以利用者，祐錄補訂道安所謂「新集」之資料，想多取資於此。《梁書・劉勰傳》記「勰依沙門僧祐，與之居處積十餘年，遂博通經論，因區別部類，錄而序之，今定林寺經藏，勰所定也」。因知定林上寺上述兩處之經藏，出於劉勰之整理，其一由臨川王所造，故勰得於天監初，梁台始建，即被臨川王引為記室（宏為蕭衍第六子，天監元年封臨川郡王，見《梁書》二十二）。勰編定之定林寺經藏部類，應尚在南齊之世。即《祐錄》最重要「新集」部份，疑得劉勰之助力為多。可惜《祐錄》於新集經論，未注明收藏地點，何者為定林上寺之物，或建初寺之物，無法甄別。

至御藏華林園經藏，陸雲〈御講般若經序〉已備記該園內容。天監十四年梁武命僧紹撰《華林殿眾經目錄》，後二年，僧祐門徒寶唱又奉勅改定，去祐之卒纔一年耳，華林經藏，據阮孝緒《七錄》所載共五千四百卷，疑僧祐未及采用其書。

僧祐原籍彭城下邳，年十四，至定林寺投法達法師。竟陵王蕭子良每請講律。永明中勅入吳，宣講

《十誦律》……凡黑白門徒至一萬一千餘人（一）。祐以律師著名，其律學初從法穎。祐自言：「穎上積道河西，振德江東，祐侍筵二十餘載。其《十論義記》云：『祐推演穎上之說，私記先師之旨，為十論義記十卷。』法穎原姓索，敦煌人，撰十論戒本並羯磨等，故穎被勑封為僧正。」

祐又師法獻門下，獻本姓徐，西海延水人。元嘉十六年，止定林寺。獻於宋元徽三年遊于闐，得佛牙一枚，又得龜茲國金佛像。蕭子良為撰《佛牙贊》，此佛牙現存於北京廣濟寺（二）。《祐錄》卷十二竟陵王《法集》第十六帙有《佛牙記》一卷、又雜圖像項有《定林獻正於龜茲造金搥鍱像記》二篇即記其事，獻正，即僧正法獻也。獻以齊建武末年卒，弟子僧祐為造碑，沈約撰文（三）。《祐錄》每記獻得胡本事，如《觀世音呪經》下云：「齊武帝時，先師獻正遊西域，於于闐國得觀世音纖悔呪胡本。又《妙法蓮華經・提婆達多品》，中夏所傳闕此一品，先師至高昌郡於彼獲本。」

僧祐律學淵源於法穎，而西域胡本智識來自法獻，即其師承所自。所居定林上寺，「昔因釋僧遠而馳名（遠於永明二年正月卒於定林上寺）。繼之，法獻亦住定林且為僧正。定林上寺經藏，先有大雲邑藏，又得臨川王造鎮經藏，中間劉勰又為定林寺整理錄序，嗣後僧祐又主建初寺，寺有波若臺經藏，故《出三藏記集》一書之結集有賴上舉諸憑藉，得以成書，固非偶然也。

二、《祐錄》之成書年代

《祐錄》成書年代不易確定，書中卷十二〈法苑集目錄〉內詳記梁代功德，其中有〈皇帝注大品經記〉一文。考《續僧傳・寶唱》云：「帝又注大品經五十卷。」繫其事於十四年之後。又《法雲傳》云：「至七年帝注大品，朝貴法雲講之。」是天監七年，梁武已注《大品》矣。但陸雲〈御講波若經序〉一云：「上以天監十一年注釋大品，自茲以來，躬事講說（四），重以所明《三慧》最為奧遠，乃區出一品，別立經卷（五）。」故知《大品》成書應在天監十一年，湯史亦採是說（六）。《祐錄》既有〈皇帝注大品經

記〉，其成書必在天監十一年以後。祐時已離開定林寺，入住建初寺，祐卒於天監十七年五月二十六日，年七十四，弟子正度立碑，劉勰製文，故知《祐錄》乃其晚年定稿。故此書在《歷代三寶記》、《大唐內典錄》、《開元釋教錄》均題曰揚州建初寺律師僧祐撰。

三、僧祐論胡、漢語文與譯事

《祐錄》卷一第四為《胡漢譯經文字音義記》。案卷一有文五篇，一出自《大智度論》，二出自《十誦律序》，三出自《菩薩處胎經》，皆屬「抄出」之科，非由自撰。是記僅指出翻譯異文共二十四事，甚為簡略，間有可商處，智昇已指出。

此篇言及梵、佉二文，又論涅槃經列字五十，十有四音，名為字本，最足研究。

《祐錄》卷十二「雜錄類」有《胡音漢解傳譯記》一卷，與此題名不同，恐另是一文。

梵書及佉留書二名竝舉，初見於《普曜經》（*Lalitavistara*）。考僧祐時，《普曜經》有三種譯本：

（1）蜀土所出八卷本。《祐錄》云：「舊錄所載，似蜀土所出。」

（2）晉法護譯本。《祐錄》引未詳作者之《普曜經記》云：「元嘉二年……法護在天水寺。手執胡本，口宣晉言，時筆受者沙門康殊，帛法巨。」

（3）宋文帝時釋智嚴與寶雲共譯六卷本。

蜀本唐時尚存，見神清《北山錄》。一為竺法護譯本，今尚存[七]。《祐錄・法集》下有《梵書緣記》及《六十四音緣記》二文，後者注云「出《普曜經》」，即自《普曜經》摘錄者。《瑞應本起經》亦提及佛為太子時學六十四書，但不一一列出其名。

僧旻、寶唱之《經律異相》卷四：「太子問曰：師有何書見教？答曰：有梵、佉留法可相發也。太子曰：異書有六十四種，何止二耶！」唐初道世《法苑珠林》卷九為太子說書一段，先提及梵天所說之書，

及佉羅瑟吒書；後一段「夫神理會聲」以下與僧祐胡漢譯經文字相同，分明是道世採自《出三藏記》。道世注云：梵書云「今婆羅門書，正有十四音是」。佉盧注云隋言驢唇。又闍那崛多譯之《佛本行集經》、《方廣大莊嚴經》此二名不作梵書、佉留書，而作梵寐書、佉盧虱底書，即Brāhmī與Kharoṣṭhī之音譯。所云左行佉樓，右行梵下行倉頡之說，先見於《祐錄》，未詳來自何書，世多以為出自《珠林》，彼實襲取僧祐也（八）。

至於字本五十，與十四音及半字、滿字之說，具見《大涅槃經・文字品》，梁代涅槃經極受重視，文字品中問題，討論者亦眾，非止僧祐與劉勰二人。《文心雕龍・練字篇》涉及「半字」之名稱，乃當時之常識，劉勰及其師取自涅槃經，以漢字為取譬，不得謂有所因襲。吉藏《涅槃經遊意》謂「唯涅槃常住乃為滿字，無常是半，常是為滿。」天台湛然《大般涅槃經疏》第十二論半字、滿字甚為淵微，均離文字相。劉勰但借用其名耳。《同異記》中舉及「桑門」一例。桑門首見東漢楚王英傳之詔報。張衡《西京賦》云：「展季桑門。」李善注云：「桑門，沙門。」劉勰《滅惑論》引《三破論》，言「桑音似沙，聲之誤也」。又云：「羅什語通華戎，改正三家。」實則桑門譯名，東漢已極流行，非關羅什。《釋民要覽》上或云：「沙門那，或云桑門，皆譯人楚夏爾。」說較通達。

有人謂此《同異記》與《滅惑論》及《練字篇》主題有雷同之處，或出於同一人之構思，如上面分析，足見僧祐與劉勰所論，取途各不相干，而梵書、佉留書二名，彼已別出有《緣記》二篇，其對梵書之智識，自非劉勰所能及。

隋天台灌頂《大般涅槃經玄義》下云：「梵字應以金光明中修梵法，佉婁字應是無量勝論，總而言之，世間二字也。謝靈運云：梵、佉是人名，如此間倉雅之類。從人立名，故言梵、佉婁文字。」佉留，又作佉婁，其引謝靈運說，甚是正確，謝從僧叡學梵文，所言非隔壁語，事在僧祐之前，不可不知。國人言佉留書當以謝氏為第一人（日本安然《悉曇藏》亦引謝靈運說）。

《祐錄》記梁功德，又有《皇帝勑諸僧抄經撰義翻胡書、造錄、立藏等記》一文，足見梁時對翻譯胡

音之重視。時東來者有扶南僧曼陀羅師，梁武亦習梵文，能辨四語音之出於外道（九）。僧祐本人，極重視胡本。如《祐錄》二：《道行經》一卷，漢桓帝時，天竺沙門竺朔佛齎胡本至中夏，到靈帝時於洛陽譯出。《放光經》二十卷，魏高貴鄉公時，沙門朱士行，以甘露五年到于闐國，寫得此經正品，梵書胡本十九章，到晉武帝元康初於陳留倉恆水南寺譯出。姑舉二例，其他早期譯經本子及人物地點之珍貴記錄極多，為佛教史所必取資，不能忽視。惜僧祐於梵漢未能兼通，心有餘而力不足。智昇《開元釋教錄》卷十評其書云：「所撰條例可觀。若細尋求，不無乖失，舉其四誤，此亦璠璵之一玷也。」其說良然。

《同異記》言：「梵、佉取法於淨天，蒼頡因華於鳥跡。」許慎《說文》云：「倉頡見鳥獸蹏迒之跡，初造書契。」東漢人則但只取鳥跡為說，如崔瑗《草書勢》：「書體之興，始自頡皇，寫彼鳥跡，以定文章（十）。」高誘注《呂覽》：「蒼頡生而知書，寫倣鳥跡，以造文章。」其實《淮南子・說山訓》：「見鳥跡而知著書。」《論衡・謝短篇》、《感類篇》均論及倉頡見鳥跡而知作書一問題，乃漢代人之通言，此即因於鳥跡一說之由來。至合梵、佉三者而論，視為造字之主，過去誤以為肇於《法苑珠林》，今知當以僧祐此文為最早，彼何所本，則仍待考。

四、《祐錄》全書之義例

一書之成，有其義例，為全書精神所在，《祐錄》亦不能例外，我人細心尋繹，知此書有其獨特之義例。自序云：

（1）撰緣記——緣記撰，則原始之本明；

（2）銓名錄——名錄銓，則年代之目不墜；

（3）總經序——經序總，則勝集之時足徵；
（4）述列傳——列傳述，則伊人之風可見。

「緣記」一名，《祐錄》常用之，以指事物之因緣背景。《法苑雜錄原始集》第七之中，以「緣記」命名之文篇，計八十餘目，前舉之《梵書緣記》、《六十種書緣記》不過其一二例耳。「名錄」者，謂經書內容及卷帙之記錄，為全書重點所在。「經序」則某一佛經譯本之總括性說明，義愶畢陳，精華所繫，僧祐最為重視。列傳則譯經人物之風軌典範，是時尚未有高僧傳之作，《祐錄》導其先路，繼之乃有寶唱、王中（巾）、慧皎之書。所謂緣記四者之間，其關係有如下圖所示：



書中述列傳部份，事屬草創，為數不多，而遴選極嚴。最特色者為「序」之綴錄，全文畢載，說者謂開《經義考》之先例，序體之尊，亦見於蕭氏《文選》，劉勰似未見及此，以序列為四大類之一，乃僧祐獨到之處。

《出三藏記》之「出」，一般只釋為「譯出」，以余尋繹所得，本書言「出」實有數事，其義不一：

（1）譯出。
（2）撰出。如言律師僧璩於揚都中興寺撰出；明帝世法穎於揚都長干寺依律撰出。
（3）抄出。

（4）宣出或誦出。如記十誦律，弘始六年罽賓功德慧誦出。

（5）演出。如《聖法印經記》，元康四年十二月，曇法護於酒家演出此經（卷七）。

抄出較易理解，《記集》下卷，皆屬抄出之一類，抄出者多為約本。《祐錄》下卷第五新集抄經錄第一序云：

抄經者，蓋撮舉義要也。昔安世高抄出《修行》為《大道地經》，良以廣譯為難，故省文略說。及支謙出經，亦有孛抄，此並約寫胡本，非割斷成經也。而後人弗思，肆意抄撮，或棋散眾品，或爪割正文，既使聖言離本，復令學者逐末。竟陵文宣王，慧見明深，亦不能免。若相競不已，則歲代彌繁，蕪黷法寶，不其惜歟。

是類《祐錄》所收，共四十六部，凡三百五十二卷，或僅抄一品，如《維摩詰》之問疾一卷，或但抄若干卷，如竟陵王請定林上寺僧柔、小莊嚴寺慧次等於普弘寺抄《成實論》九卷，慧遠抄《大智論》為《般若經問論集》二十卷之類，祇是不全節本。竟陵及其世子巴陵王均喜抄經，其自書經，皆有目錄，動盈卷帙。僧祐既責之，又讚揚之。《巴陵王法集序》稱其「藉意隸書，均臨池之敏」。「躬箕縑素，手方等，凡書大經凡有十部，鋒刃勁削，風趣妍靡。」至今無寸縑流傳，俱歸湮沒，至為可惜。

又《祐錄》於疑經、偽撰之科，一一為之標明。《安公注經》下至云：「若有一字異者，共相推校，得便擯之，僧法無縱也。」具見態度之嚴謹不苟。及雜經志錄前言，討論譯事，謂「方言珠音，文質從異，譯胡為晉，出非一人，或善胡而質晉，或善晉而未備胡，眾經皓然，難以折中」。欲求互譯雙語之兼通，《祐錄》於此，備致拳拳，具見苦心孤詣，譯才之難，古今共歎！

五、僧祐有關文學之著述及其文章

《祐錄》卷十二收陸澄撰《法論》序目，次為齊竟陵文宣王蕭子良及其世子巴陵王《法集》目錄，又次即為僧祐本人自撰之《法集》及有關佛教各書之目錄，其《薩婆多部傳》著錄於《隋書經籍志・史部》，此外，《隋志》集部又有僧祐著述三種如下：

僧祐《箴器雜銘》五卷，梁有，亡

僧祐《諸寺碑文》四十六卷，亡

僧祐《雜祭文》六卷，亡

劉勰撰《文心雕龍》，中有《銘箴篇》、《哀弔篇》、《誄碑篇》，其資料必有取資於僧祐者。祐所集碑文多至四十六卷，當日勰必曾襄助為理，多所觀摩，可以想見。

《祐錄》重視經疏之序，謂「經序總則勝集之時足御」，故其書中錄序特多，已亦於每一門之前，必冠以序言。蕭統《文選》區分門類，有「序」一項，始《毛詩序》而終以任昉之《王文憲（儉）集序》。與僧祐見解相同。惟《文心》不以「序」為一獨立文體，其觀點與僧祐大異其趣。

有人疑《出三藏記集》一書，出劉勰之手，且列舉是書序文，用字遣詞不少同於《文心》者作為證據。我人苟細心咀嚼《祐錄》諸書自序，每每自標「祐」之名，如云：「祐以庸淺，豫憑法門，翹仰玄風，誓弘大化。」（《出三藏記序》）「祐竊尋經言、異論呪術、言語文字，皆是佛說。」（《胡漢同異記》）「安公觀其古異，編之於末，祐推其歲遠，列之於首。」（卷二《古異錄》小序）「祐校安公舊錄，其經有譯名則繼錄上卷，無譯名者則條目於下。」（《失譯經錄》小序）「祐總集眾經，遍閱群錄，

新撰失譯，猶多卷部，聲實紛糅，尤難銓品。」（下卷《失譯雜經錄》小序）而「序」卷部份，收祐自作三文，其二文均起句即云「祐尋舊錄」，而《賢愚經記》言元嘉二十二年有「釋弘宗者，年始十四，親預斯集，躬睹其事，洎梁天監四年……祐總集經藏，躬往諮問。宗年耆德峻，故標講為錄，以示後學焉。」（《賢愚經記》）其他僧祐《法集》總目錄序則云：「僧祐漂隨前因，報生閻浮。」《釋迦譜》序則云：「祐以不敏，業謝多聞，時因疾隙，頗存尋翫。」《世界記》目錄序則云：「祐以庸固，志在拾遺，故抄某兩經，以立根本。」循覽諸序，無不直稱己名，以示負責。各篇命意遣辭，風格遒整，與《文心》行筆聲貌，絕不相涉。勰頗尚氣，故制《養氣》之論，往往情與氣偕，觀其所論，體氣、任氣、秀氣、異氣諸觀念，非僧祐之所致力。我人仔細翫味，《祐錄》諸文，當由自撰，非他人所能捉刀，斷斷然也。

六、僧祐談經唄唱導

《南齊書・竟陵王傳》云：「永明五年，正位司徒，移居雞籠山邸……招致名僧講佛法，造經唄新聲。」僧祐當年或參預其役，《祐錄》特闢《經唄導師集》一類，共收文二十一首，起《帝釋樂人般遮琴歌唄》第一，訖《導師緣記》二十、《安法師法集舊製三科》第二十一。就中與蕭子良有關者三篇，新安寺釋道興之《竟陵文宣王第集轉經記》最為重要，所謂「第」即指雞籠山邸。

《祐錄》收竟陵王《法集錄》並序，內有《讚梵唄偈》一卷、《唄序》一卷、《轉讀法》並《釋滯》一卷，凡此皆蕭子良在雞籠山邸所造有關經唄之著述，惜均失傳。

子良之子巴陵王昭冑，著《經聲賦》一文，亦有關唱導之文獻。《梁書・蕭子雲傳》稱其嘗預重雲殿，聽制講《三慧經》，退為《講賦》，此文則為《廣弘明集》所採，談俗講者可以參考。宋贊寧云：「齊竟陵王有導文，梁僧祐著新立讚歎緣記及諸色呪願文。隋高僧真觀深善斯道，有《導文集》。」贊寧《大宋僧史略》中讚唄之由條云：蕭子良著《讚梵唄偈文》一卷，知此類文字宋初尚存於世。

又僧祐自撰《法苑雜錄》，其序云：「庶辨始以驗末，明古以證今，至於經唄導師之集，龍苑聖僧之會……宋齊之隆、實弘斯法，大梁受命，導冠百王。」「導」指唱導之事。陳寅恪《四聲三問》所言之新聲，即謂經唄新聲，與聲調無關，觀《祐錄》之《導師集》所載文篇之名目，可以思過半矣。

七、僧祐之巧思及其建築藝術與後人之稱譽

僧祐一生事業，最為人欣賞者，為負責梁時諸寺之佛教建築工程。天監八年九月二十六日造光宅寺、丈九無量壽佛象（一一）、天監十二年至十五年督造剡溪大石像（一二）、及攝山大佛（一三），金維諸撰《僧祐與南朝石窟》一文詳記其事（一四）。《出三藏記》所錄，關於僧祐工程者有下列各文如下：

光宅寺丈九無量壽金像記
定林上寺太尉臨川王造鎮經藏記
（梁）皇帝造光宅寺竪刹大會記並臨川王啟事並勅答

以上諸篇皆有關建築工程之記錄，可惜文均散佚。

唐麟德元年道宣著《集神州三寶感通錄》卷中記：「梁祖天鑒（監）初立光宅寺……佛像多現神奇。剡縣大石像者，元在宋初育王所造，初有曇光禪師從北來……聞天樂聲……南移天台，後遂繕造為佛像，積經年稔，終不能成。至梁建安王患，降夢能引剡縣石像，病可得瘉，遂請僧祐律師，既至山所，規模形製，嫌其先造太為淺陋，思緒未絕。夜忽山崩，其內佛現，自頸以下，猶在石中，乃剗鑿浮石，至本仍止，既都除訖，乃具相焉。斯則真儀素在石中，假工除剗，故得出現。梁太子舍人劉勰制碑於像所備之。」此碑文字現存，蓋作於勰天監官太子舍人之時。

剡城佛像，後人多有題詠，唐孟浩然《臘月八日於剡縣石城寺禮拜詩》云：「石壁開金像，香山繞鐵圍。下生彌勒見，回向一心歸。竹柏禪庭古，樓基世界稀。夕嵐增氣色，餘照發光輝。歲席邀談柄，泉堂施浴衣。願承功德水，從此濯塵機。」北宋章得象《留題寶相寺》七律云：「天台四面翠如屏，洞穴幽奇地最靈。百尺岩中真像在，千年澗畔古松青。路傍斷石留神跡（路旁斷石如刀鋸割截之狀。傳云昔造佛者試鋸於此，今謂之「鋸解峰」是也），壁上遺文缺舊銘（建寺碑文乃劉勰所撰，今壞缺不存，但寫之屋壁，字已訛矣）。我是丹丘仙郡守，暫來猶似覺魂醒（一五）。」得象字希言，福建泉州（浦城）人，真宗咸平五年進士，寶元元年丞相。楊億有《表弟廷評章得象知信州玉山縣》詩。余曩年遊天台山，道經嵊縣，見此大佛仍保存完好，頭高丈許，耳長七八尺，極為壯觀。

八、僧祐與蕭子良父子及劉勰、寶唱之關係

南齊竟陵王蕭子良為佛教之大力支持者，僧祐受其青眼，每延請講律。竟陵事蹟詳湯用彤《佛教史》第十三章。子良手書佛經七十一卷，著《淨住子》，《文選》六十李善注引《淨住子序》。按《翻譯名義集》布薩義為淨注，以淨身口意。淨住之取名，當與布薩有關。道宣《廣弘明集》所引，可窺全書梗概。子良短祚，享年僅三十五，任昉撰行狀稱其「弘珠泗之風，闡迦維之化」。其子巴陵王昭胄，亦崇佛法，父子弘法之規模，所著《法集》目錄，賴《祐錄》為之著錄宣揚，免於湮沒。

劉勰與僧祐有不可分之聯繫，長期以來，為研究《文心雕龍》者所致力，論著繁賾。自明以來，不少學人，有劉勰為僧祐代筆之誤解，經過上述史料梳理，有下列三事，須加以辨明：

（一）勰事跡，僅《梁書》本傳較為翔實。傳云：「勰早孤……家貧不婚娶，依沙門僧祐，與之居處積十餘年，遂博通經論。」「經論」指佛書，知勰之佛學，得自僧祐。勰依止僧祐，始於何年，史無明文，有人以勰為僧超辯撰碑銘，在永明十年（一六），遂謂勰之依祐，肇於是年。越二載為延興元年，僧柔

卒，勰亦為製碑銘，事詳《祐錄》。按超辯於《高僧傳》列入誦經一類，其人原以誦《法華》著聞（日限一遍禮佛，凡一五十餘萬拜），非如法穎、法獻之地位。又僧柔則以居定林上寺，與僧祐交好，勰於寺僧之間，地位非高，因祐之關係得為此二人撰碑。故知勰之從祐，必在永明十年以前多年，方能博通經論，以是反證永明十年不得為二人結識之始，此其一。

（二）《**梁書・勰傳**》**云**：「天監初，起家奉朝請，中軍臨川王（宏）引兼記室。出為太末令，除仁威南康王記室，兼東宮舍人。」以上為勰出仕後之官職，證之其他記載，蕭宏於天監元年封臨川郡王，蕭績於天監八年封南康郡王，十年，南徐州刺史，號仁威將軍，績加「仁威」之號乃在天監十年。又《續僧傳・僧旻》云：「天監六年，選才學道俗僧晃、僧智、臨川王記室東莞劉勰等三十人，集定林寺，抄一切經論，以類相從，凡八十卷，皆取當於旻。」又同書《寶唱傳》云：「天監七年……勑莊嚴（寺）僧旻於定林上寺，纘《眾經要抄》八十八卷。」此即同時之事。合上諸事觀之，天監六年勰仍為臨川王記室，並參加定林上寺僧旻主持抄經之工作。至天監十年方為南康王記室。考《出三藏記集》成書甚遲，書中記梁朝功德甚多，下及天監十一年梁武注《大品經》事。是時勰在東宮為通事舍人，必無暇參預此書之編撰工作。由《僧旻傳》觀之，勰實在僧旻領導之下，是時《文心雕龍》雖已成書，仍未為時流所重，可以概見。此其二。

（三）《**續僧傳・寶唱傳**》**云**：「律師僧祐……著述《集記》，振發宏要。寶唱不敏，預班二落，禮誦餘日，捃拾遺漏。」所謂《集記》，明指《出三藏記集》，寶唱年十八即從祐師出家，所言自屬可信，是此書自由僧祐手定。《祐錄》最後為僧傳，寶唱繼之撰《名僧傳》，故云捃拾遺漏。由寶唱之言，足證《出三藏記集》非假手他人之作，向來稱之曰「祐錄」，是十分正確的。此其三。

九、小結

僧祐《出三藏記集》一書，有其獨特之義例及行文習慣。其書自卷十一起，題名曰：「梁建初寺沙門釋僧祐撰。」似卷十以前為居定林寺時期所著手，以後則居建初寺所輯集者。卷四《失譯雜經錄序》結語云：「夫十二部經，應病成藥，而傳法淪味，實可恨歎。祐所以杼軸於尋訪，崎嶇於纂錄也。」措詞叮嚀周至，出自肺俯，決非劉勰所能代言。有人摭取若干序文中字眼，與《文心》比較，遽作粗心結論，謂此書原出勰手，不免厚誣古人矣。

本文作為於北京大學主辦「首屆湯用彤學術講座」演講之一

註釋

（一）見慧皎《高僧傳》（北京：中華書局，一九九二年），卷十一。

（二）詳陳垣《法獻佛牙隱現記》，《文史》（北京：中華書局），第一期（一九六二年）。

（三）見《高僧傳・興福》。

（四）佛說五時教第一時在鹿野苑轉四諦法輪，大品經是第二時教，見蕭子顯敘御講波若義（《廣弘明集》卷十九）。

（五）道宣（編）《廣弘明集》（上海：上海古籍出版社，一九八七年），卷二十九。

（六）湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，一九八三年），頁七〇三。

（七）《大正藏》，第三冊，頁一八六。

（八）左、右行之分析，詳A. H. Dani, *Indian Paleography*（Oxford: Clarendon Press, 1963），第三章。

（九）見拙作《唐以前十四音遺說考》，載《梵學集》（上海：上海古籍出版社，一九九三年）。
（十）張懷瓘《書斷》（上海：上海古籍出版社，一九八七年）上章草下自注引。
（一一）見《僧傳》卷十三《法悅傳》。
（一二）見同上注，《僧護傳》。
（一三）見江總《棲霞寺碑》。
（一四）見金維諾《中國美術史論集》（北京：人民美術出版社，一九八一年）。
（一五）《會稽掇英總集》，卷九；又《全宋詩》（北京：北京大學出版社，一九九二年），頁一五九一。
（一六）見《高僧傳》。

從釋彥琮《辯正論》談譯經問題

譯事之難，由於被譯與譯出兩種文字在結構上基本之不同，如何溝通傳達，既有「信」的問題，又有「美」的問題。老子說：「信言不美，美言不信。」二者間形成的矛盾，怎樣去解決使其既美且信，是歷來翻譯家共同致力而不易做到的難題。中印文字的互譯，唐宋以來，重點的翻譯大師已有許多石破天驚的理論。道安論譯胡為秦，有五失本，三不易之說，玄奘謂五種不譯，贊寧標揭六例，這些都膾炙人口，文學批評史家均略加以載錄。譯經制度、唐代已經確立。在唐以前，釋彥琮的《辯正論》是一篇很重要的文字。全文收入道宣的《續僧傳》，被公認為「足以為翻譯之（楷）式。」

彥琮之參預譯事，妙體梵言。他在晚年每「以所誦梵經四千餘偈十三萬言，七日一遍，用為常業。」溫舊知新，力學不倦。《辯正論》的主要論點有二：

（1）是「相關要訓」，計有十事：一句韻，二問答，三名義，四經論，五歌頌，六呪功，七品題，八專業，九異本，十各疏共相。這些是涉及文體、校勘、義理方面的問題。

（2）他提出「八備」；一不憚久時，二不染譏惡，三不訾闇滯，四不過魯拙，五不好專執，六不欲高衒，七不墜彼學（指梵言正譯），八不昧此（土）文（指華諸蒼雅文字）。

他所論及的範圍相當廣泛，不離一般治學的基本態度和方法。就中七與八還環繞著華、梵語文本身，認為須有良好基礎訓練。意思是對梵要「聖曉三藏，義貫二乘」，對華必須「旁涉墳史、工綴典詞。」換言之，對於二種不同的語文與文化背景，都需要相當造詣與高度修養。彥琮似乎對華言的根柢更有深度。他在北周時為「文外玄友」之一，他與薛道衡、陸善經等一代文宗都有交往，又著《內典文會集》，應該算是擅寫文章的名家，在僧眾之中，最為翹楚。他可說是一個信言與美言二者兼能做到的翻譯家。彥琮談

到「得本開質，斵巧由文」的原則，他不僅重質而且重文。向來翻譯界每每著重於被翻譯的原文的理解，而忽略了翻成後的果實——譯文是否成功。這不只是要信而達，而是譯文是否成為一篇可讀的文章，這點是很重要的。中印互譯的結果，大多數是質餘於文，或者「質木無文」。佛典本來在梵文學上沒有太高的評價，一再翻譯，更不成樣了？許多譯家原本是印度的僧徒，他們的中文修養差，譯出來的文字能夠有「文學性」而文質兼美的不多，所以必須經過一些文人的潤色，成為譯經一定的手續。

我初學梵文時，讀薄伽梵歌（Bhagavad-gītā）II. 二十三，有下列二句：

nai'narn dahati pāvakaḥ（火不能燒）

（na enam）

na cai'narn kledayanty āpo（水不能濕）

（na ca enam）

我便聯想到《莊子・大宗師》說到真人「入火不熱」、「入水不濡」二句，文義完全可以對應。gītā古來無人迻譯，至近時纔有一些譯本。華言之中，有不少與梵言雷同的，特別是《莊子》。所以晉以來的玄學家在這裏找尋「格義」的材料。

彥琮說：「留支洛邑，義少加新；真諦陳時，語多飾異。」留支是菩提流支，魏言道希，魏時住永寧寺，創翻十地。（《續僧傳》一）他是北印度人，姑且勿論。真諦（西天竺人）即波羅末陀之漢譯，翻《金光明經》等六十四部。又出《金七十論》即數論（Sāṃkhya），這是唯一婆羅門經典漢譯現存的譯本。《成唯識論述記》一稱：「有外道入，金耳國……謗僧不如外道，遂造七十行論，中數論宗，王以金賜之……名金七十論。」今存數論梵本，有四世紀自在黑（Iśvara kṛṣṇa）之數論偈（Sāṃkhya-kārikā），為七十首之二行詩偈。日人言取與真諦譯本參校，有一首漢譯缺之。彥琮稱真師「語多飾異」，今觀此論第

四十一首第一行：

citram yathā'srayam rte sthānvādibhyo

畫　如　壁離　杭

vinā yathā cchayā

離　如　影

真諦譯作「如畫不離壁，離杭等無影。」細審原文，有兩如字（yathā），而離字則一作rte，一作vinā；rte有without義，這二語為平行語氣，用字故意變異，勿使雷同，具見修辭工夫。漢譯語氣不順，為了湊成五字一句，不免增字成為衍文，至Sthānvādibhyo一字以「杭等」譯之，頗覺生硬：ādi訓行列（row line），bhyo即八囀聲第四轉sampradāna（Dat）「與格」之多數——bhyas。真師可能讀杭為「行」，殊感晦澀，所謂飾異者，或即此類？

無論何種文字，都有它的「聲文」之美，聲文的形成，必基於該文字本身的特殊結構。劉勰論文，於形文之外復標舉聲文，因之，有《聲律》篇之作。華言如此，梵文亦然。近時梅祖麟君以為「律詩」出於聲病說，遂認「律」的起因，由於印度Śloka的影響。按Śloka即是metre，在印度可溯源遠至吠陀，有簡單、複雜與對句，或一組三句（triplets）等花樣，與華完全不同結構。鳩摩羅什頗深於此道，他嘗極中肯地說道：

> 天竺俗甚重文製，其宮商體韻，以入絃為善。凡覲國王，必有贊德，見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。

彼嘗「博覽四圍陀與及五明諸論」（慧皎《僧傳二》）故特別注意偈頌的聲文音節，但經過改譯，不免失去原來的音律美，這是無可如何的事情。漢譯偈頌由於硬性制定一句必為五字，有時只好削足就履，試舉什公譯龍樹《中論》一例：

梵文	什公譯
Śūnyesu sarva-dharmeṣu	一切法空故
Kiṁ anantaṁ kiṁ antavat /	何有邊無邊
Kiṁ anantaṁ antavac ca	亦邊亦無邊
na-anantaṁ na-antavac ca kiṁ//	非有非無邊

（《中論》觀涅槃品第二十五）

原文凡用四個「Kiṁ」字在不同的位置上，他只譯出一個「何」字，原文有二個「ca」，譯文亦用兩個「亦」字，而施於第三句，但與原文分配於三、四句不同，這是由於偈句的字數所拘束，所以難以傳神。

華夏有自己的詩律，後漢鍾皓隱密山專以詩律教授，門徒千餘人。鍾皓講授的詩律，可能是三百篇配合弦琴的律呂問題，不必如王力所說的versification，這與印度的Śloka當然不同，但古詩和樂府自有它一套合樂的metre。古代王者朝見祭祀無不奏樂，以安賓客，而悅遠人，與印度一樣，各有它的Śloka，何曾互相因襲呢？把印度伽陀的gāthā，變為漢文的五言偈，無法維持它原有聲文之美，什公心知肚明，但卻很難做到，基本上是由於語文結構的差異之故。

彥琮的翻譯理論，不僅在質上求信，而且注意到藻蔚的文，力求其美，尤其注重譯成之文，要有可讀性。為求譯文的善美，遂促進後來譯經制度的健全，彥琮這篇文字應該有它的重要性。吾人檢讀北魏至隋譯經寫本的題記，沒有分別把筆受、證梵語、證文等負責人加以記錄。要到唐開國以後，方纔由某官員認真具名，寫出他所監修的責任。玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》，在龍朔元年的寫本上面，還題署「許敬宗等潤色監閱。」當日對「潤色」的重視可以概見。追原其始，彥琮對譯文提高水準的呼籲，不能說是沒有相當的影響呢。

隋禪宗三祖塔磚銘*

歷史上禪宗之遺跡、遺物，可供探討者，若達摩初蒞廣州之「西來初地」，光孝寺之六祖髮塔，南華寺之六祖傳衣鉢等等，眾所共知。曩時，胡漢民兄長胡毅生曾收藏有三祖塔磚，因榜其所居曰「隋齋」。此一長物（下文稱甲磚）現歸北山堂，北山堂復獲另一件為當日同時模製之複品，前國民政府主席林森之舊藏（下文稱乙磚）。承利榮森先生好意，惠予假觀，得摩挲原物，大飽眼福，謹記其大略，以備研究禪宗史者之一助。

一、磚銘描述

原物縱15.5公尺，橫11.4公分，厚3.6公分。左側刻「大隋開皇十二年作」八字，北山堂所藏兩件，一為隋齋舊藏，久經人椎拓過（見張谷雛（申齋）傳拓第六本），第一行之「二」字下面微有崩損；另一件字形筆墨較明朗而逋峭，似未經施墨，第五行第一字「供」略有損壞。

一九八二年四月，浙江杭州市出土此塔磚，不知何以從安徽流轉入杭。圖文已詳《文物》一九八五年第四期簡報，及《書法》一九八二年第二期浙江博物館曹錦炎跋文。

此一磚銘，端方在《匋齋藏石記》卷十五已著錄，審其磚頂所刻花紋與利家不同，製作亦復異形，知傳世塔磚實有多件。

磚銘共五行，每行六字，界以絲欄，依其行款原狀，錄文如下：

大隋開皇十二年七月，僧璨大士隱化於舒之晥公岫，結塔供養。道信為記。

磚背刻車輪形，殆示轉法輪之意。銘為凸起陽文，《洞天清祿集》云：「古器款居外而凸，識居內而凹。」此類陽文之銘，即所謂「款」者也。

二、僧璨卒年

磚銘云：「開皇十二年七月隱化。」《文物》簡報及曹跋皆謂據本銘，可知其歿於開皇十二年（五九二），是解說隱化為示寂。然考之僧璨傳記，殊為不合，南唐泉州招慶寺靜筠二禪德所編之《祖堂集》云：

第三十祖僧璨者即是大隋三祖。……師自隋第二主煬帝大業二年丙寅歲遷化，迄今保大十年壬子歲，得三百四十年矣。

《祖堂集》為現存第一部禪宗史籍，所言碻鑿可信。《景德傳燈錄》（傳第三）云：

第三十祖僧璨大師者，不知何許人也。初以白衣謁二祖，既受度傳法，隱於舒州之晥公山。……至隋開皇十二年壬子歲有沙彌道信，年始十四，來禮師，曰願和尚慈悲，乞與解脫法門。師曰：誰縛汝？曰：無人縛。師曰：何更求解脫乎？信於言下大悟。服勞九載，後於吉州受戒，侍奉尤謹，師屢試以玄微，知其緣熟，乃付衣法。……即適羅浮山，優游二載卻旋舊址，逾月士民奔趨，大設檀供，師為四眾廣宣心要，訖於法會，大樹下合掌立終，即隋煬帝大業二年丙寅十月

十五日也。（《四部叢刊三編》本）

普濟《五燈會元》東土祖師內三祖傳文全同。

上引諸書皆記僧璨卒於大業二年，詳略稍異而卒年則同。陳垣《釋氏疑年錄》即據《景德傳燈錄》定其卒歲為大業二年（六〇六）。其說可從，彼未及見《祖堂集》，應採南唐人記載，更為有據。若《文物》及曹文未遑考之他書，遽視隱化為卒年，失之。龔錫齡讀「隱化」如「行化」。《五燈會元》傳稱：「祖又曰：昔可大師付吾法，後往鄴都行化，三十年方終。」知隱化謂隱居而行化。按《祖堂集》云「遷化於大業二年」。《說文》：「遷，登也。」「遷化」猶言「登遐」矣。至於變化字本作「匕」。《說文》：「匕，變也，從倒人。」又：「化，教行也，從匕人，匕亦聲。」此「化」字原訓教化之化，謂「教行於上而化成於下」（段玉裁說）。「匕」與「化」本為兩字，後混合而為一。「遷化」之化是變化之化（匕），「隱化」之化是教化之化，取義不同。故不得解行化之隱化，為示寂之遷化。觀諸僧傳記三祖隱於皖公山，其事遠在大業以前，且所記都說「開皇十二年付法與道信」，正與磚銘吻合。

三、皖公山

皖公山在今安徽潛山縣。據《漢書・地理志》所載，廬江郡有灊、皖二縣，灊下云：「天柱山在南。」《通典》：今舒州古皖國也。《太平寰宇記》：「春秋時皖國，偃姓……楚滅之。」羅泌《路史・國名紀》：「舒之懷寧有皖故國，皖與皖通。」磚銘之皖公山，其字從日，乃隋時別體；據《漢書》當從目作皖。宋本《太平御覽》卷四十三地部「皖山」條下云：

《漢書・地理志》曰：皖山在灊山，天柱峰相連。其山三峰鼎峙，疊嶂重巒，拒雲概日，登涉無

由。山經曰：晥山東西有激水。……（宋本，頁二〇八）

王象之《輿地紀勝》引圖經云：

以其地言之，則曰灊山以其皆灊也；以國言之，則曰皖山，以皖伯所封之國而言也；以峰言之，則曰天柱，以其峰之最高而名之也。

《方輿紀要》：「名雖有三，實一山耳。又或謂山南為晥，山北為潛。」依是言之，僧璨所隱之晥公山，即指天柱山。

四、銘及墓葬

玄宗謚三祖為鑒智禪師覺寂之塔，唐時為三祖刻銘，見宋人王象之《輿地碑目》者尚有：

山谷寺璨大師碑銘

寶應元年，房琯文，徐浩書。

三祖大師碑陰記

咸通二年，張彥遠撰。

山谷寺三祖大師偈

建中三年立，御史中丞包佶撰。

（俱見該書安慶府碑記）。

著《歷代名畫記》之張愛賓竟有文述及三祖。惜上列諸篇均不可見。《景德傳燈錄》：「河南尹李常……謫為舒州別駕，因詢問山谷寺眾僧曰：『聞寺後有三祖墓，是否？』時上坐慧觀對曰：『有之。』常欣然與寮佐同往瞻禮。又啟壙……得五色舍利三百粒，以百粒出己俸建塔焉；百粒寄菏澤神會，以徵前言；百粒隨身。」附記其佚聞於此。

五、磚上指紋及其他

隋齋舊藏（甲磚）之磚，其上四指印紋，按在左側第二輪處，另一磚亦有四指印，但按於中間法輪周邊之經緯線上，可知製磚時，黏土未乾，以手執磚，因指所按部位不同，故呈異狀。端方所藏塔磚，據龔錫齡所記述：「磚頂刻五五泉式及回紋蕉葉紋，右側所刻屬犍椎道具之類，不甚晰不可識。」「五五泉李佐賢《古泉滙》列不知時代品，據此塔記，知開皇時行用矣。」李書謂「此其北魏遺制歟」，與隋之年代正相銜接。

此磚銘可證禪僧大師付法，結塔供養，可以造磚立記，由於先製模手揑，故磚得印成不同形製多件，廣為流布。

六、書法

此磚書法殊佳，曹跋云：「雖寥寥三十字，然可直追《董美人志》。由此可見道信功底。邊側數字雖

不及道信筆力，然亦不入下乘之列。」考《五燈會元》三祖傳稱：「至隋開皇十二年壬子歲，有沙彌道信，年始十四，來禮祖曰：『願和尚慈悲，乞與解脫法門。』」此說如可信，則開皇十二年，道信方十四齡，磚銘之書未必出其親筆，存疑可耳。

據磚側紀年，此磚分明作於開皇十二年。是時應指僧璨初在皖公山隱居行化之年，結塔供養，道信以稚齡從遊，故命道信為記，則作磚者乃僧璨本人。若謂僧璨過化之後，由道信作銘，不應直指其師之名，如是解釋，似較近理。

＊本文承利榮森先生提供原物及若干有關資料，謹此致謝。

新州——六祖出生地及其傳法偈

北京大學將為陳寅恪先生刊印紀念文集，王永興教授囑余撰文。憶寅老於一九三二年嘗作《禪家六祖傳法偈之分析》（《清華學報》第七卷二期），折衷名理，新義紛披，其文久已膾炙人口。不佞近年頗涉獵禪籍，去歲曾漫遊韶州、懷集等地，今夏又至新州謁六祖故居，讀東友所著論《慧能》及禪宗史各書，猶覺剩義尚多，有待於抉發，因不自量力，勉成短文，以當芹獻，聊抒對陳先生學術成就之瞻仰，兼以表其啟發來學之功云。

自來因五祖對惠能說過「嶺南人無佛性」，六祖遂幾乎被人目為赤貧而目不識丁之獦獠。余到新興以後，對六祖之認識大為改變。第一，六祖之父盧行瑫，原出范陽，實為世族大姓；第二，「六祖舍新興舊宅為國恩寺」（宋僧本傳），規模宏偉，知其原非閭巷編氓；第三，六祖為父母起墳，其自知涅槃即返故鄉示寂。《壇經》說其「葉落歸根」，實則儒家「禮不忘本」之義。頗疑其早年嘗受家庭教育之薰陶，並非全不識之無者，故能聽誦《金剛般若經》而凝神不去，聞讀《涅槃經》而能辨析大義，因而有行者之稱。唐代之新州，為名宦貶謫之地，盧行瑫之後，張柬之、杜位皆蒞其地。杜位為李林甫之婿，林甫炙手可熱時，位官右補闕（《舊唐書》卷一〇六林甫傳），及其敗，徙新州（《全唐詩》小傳）。《新興縣志》載杜位《新州八景》詩，其一為筠城旭日，有「新州萬竹繞為城，旭日穿林萬戶明」之句。杜位為杜甫從子（《全唐文》卷三九五，參《唐人行第錄》頁三七四考證），與甫及岑參有詩來往，家世詳《宰相世系表》。張柬之以漢陽郡王襄州刺史貶為新州司馬（《舊唐書·中宗紀》），其本傳稱：為武三思所構，貶授新州司馬。柬之至新州，憤恚而卒，年八十餘（《舊唐書》卷九一，頁二九四二）。張柬之實卒於新州。《新興志》於柬之蒞任之年歲不詳。考《通鑑》卷二〇八中宗神龍二年（七〇六）五月，武三

思使鄭愔告敬暉、韋彥范、張柬之、袁恕己等……六月戊寅，貶暉崖州司馬，彥范瀧州司馬、柬之新州司馬……七月……長流暉於瓊州、彥范於瀼州、柬之於瀧州。……矯制殺之……以周利用……奉使嶺外，比至，柬之、暉已死（頁六六〇五）。是柬之以神龍二年六月貶新州司馬。七月又貶瀧州。其到新州殆僅一月而已耳。

新與當地傳說：六祖父盧行瑫於武德三年（六二二）九月被貶新州司馬，落籍新興。母李氏，新興縣舊墺村人。惠能三歲喪父，母子相依度日。是行瑫貶官新州司馬與張柬之相同，惟其原官則不可考。然新州乃武德四年始置。《舊唐書》卷四一《地理志》云：

> 新州，隋信安郡之新興縣。武德四年，平蕭銑，置新州，舊領縣四，户七千三百八十八，口三萬五千二十五。

則武德三年蕭銑未平時，尚未有新州也。唐時新州所領縣有新興、索盧。據考古記錄，索盧縣遺址在今縣南集成區夏盧村南側來龍山麓，有唐代板瓦出土。惠能故居即在集成區夏盧村，相傳為其出生地，今屋址猶存，其地即在唐之索盧縣境也。贊寧《宋高僧傳·慧能傳》云：

> 其本世居范陽。厥考諱行瑫，武德中，流亭（停）新州。〔以〕百姓終於貶所。略述家系，避盧亭島夷之不敏也。貞觀十二年戊戌歲生能也。純淑迂懷，惠性間生，雖蠻風獠俗，漬染不深，而詭行么形，駁雜難測。父既少失，母且寡居，家亦屢空，業無腴產，能負薪矣。……（《宋高僧傳》卷八；《大正藏》，頁七五四）

行瑫於武德中貶新州，至貞觀十二年生惠能，積十許年，新州人口僅三萬，彼以州司馬作寓賢；諒

可薄治田產，不必如贊寧所稱之屢空，故惠能有舊宅可舍作國恩寺焉。其家本出范陽盧氏，自神麚中盧玄為儒雅之首，蔚為北方巨姓，鄴下風流，范陽盧元明尤負重望（《通鑑連卷一一七》）。《唐書・世系表》，范陽盧氏四房陽烏（魏祕書監），大房有行嘉，青州錄事參軍（頁二八八八），隋、唐初人，與行瑫同屬「行」字輩，不審其關係如何？贊寧稱其「述家系，避盧亭島夷之不敏也」，可惜文獻無徵，其所述家系湮沒無傳，想與范陽涿之盧氏必同出一系。盧亭者，亦作盧停，《嶺表錄異》謂是出盧循餘黨，《永樂大典》廣字號作盧亭，與此《宋僧傳》相同，蓋指廣東土著（見拙作《說蜑》，《選堂集林》，頁九一七）。行瑫之作《家系》，即表示出自中原巨室與地方蠻僚異其族類。故知惠能家世原出河北望族不得以獦獠目之。新興有惠能之父母墳墓，其母確姓李氏，是否即新興本地人則無法證實，六祖所舍宅之龍山寺，位於縣城南七十三公里集成區之龍山腳，建築面積九千二百平方米，未必完全是他的私產。該寺據說始建於弘道元年（六三三），神龍二年，中宗頒賜書門額曰敕賜國恩寺，至今尚保存完好，是年正為張柬之貶謫新州之歲。國恩寺左側又有報恩塔。建於睿宗太極元年（七一二）六月，則為六祖在曹溪寶林寺命門人所建者。先天二年，六祖從寶林寺返新州，道經肇慶，其地後人建為梅庵，傳其種梅於此，有井曰六祖井。

國恩寺左上方有六祖手植荔枝樹（高十八米，樹頭圓圍4.5公尺），清陳在謙賦詩云：「龍山側生枝，仍傍盧公墓，吾師手所植，樹老蟲不蠹……樹也本不住，師也本不去。」傳誦至今。其父母比翼塚六祖所建，神龍間賜額，此外又有別母石、思鄉亭、報恩堂。六祖眷戀故鄉，母愛尤篤。（別母石在今集成區舊村，為其赴黃梅東禪寺求佛，其母李氏送別至此石，因名。）其回鄉示寂，今國恩寺尚存塔基，涅槃於此，先置軀於此塔內。《新興縣文物志稿》稱：「香燈崗，在集成區三坪村側，相傳六祖示寂後，僧人爭迎其肉身，於此崗禱告。」《壇經・付屬品》稱其葉落歸根。屈子云：「鳥飛返故鄉兮，狐死必首丘。」（《楚辭・哀郢》）六祖有焉。千載之下，其孝思足以感人。其後洞山良价有辭親偈。宋藤州釋契嵩《輔教編》內除《壇經贊》外，又有《孝論十二章》，比於儒家之《孝經》（見《鐔津文集》卷三）。稍後釋

宗頤又有《勸孝文》（《宋史·藝文志》著錄）。禪家重孝道，即沐六祖之教化，釋與儒之合流，其澤長遠，於六祖故鄉遺跡尤令人低徊尋思不能去云。

禪宗史事已為世界學人所共注目，《壇經》異本，自敦煌本以至興聖寺本，日人已有諸本集成之作（參田中良昭《敦煌佛典與禪》）。而六祖肉身問題，友人戴密微、徐恆彬二先生均有專論。（參Paul Demiéville, Momies d' Extreme-Orient，見其*Choix d'études sinologiques,* (1921—1970) Leiden 1973；徐恆彬《南華寺六祖慧能真身考》（稿）。）

慧能事跡，討論者實繁有徒，今但舉新州一地略作考察，其餘不遑多及。

陳寅恪先生對於神秀、六祖之傳法偈頗生非議，稱其「襲用前人之舊文，合為一偈，而作者藝術未精，空疏不學，遂令傳心之語，成為半通之文」。所謂前人之文，彼舉出二事，一是神秀弟子淨覺所著《楞伽師資記》載求那跋陀之「安心法」云：

> 亦如磨鏡，鏡面上塵落盡，心自明淨。

二是武德時僧曇倫傳言：

> 先淨昏情，猶如剝葱。……倫曰……本來無葱，何所剝也？

陳說甚富新意。神秀、慧能二師之偈語，是否襲用上引二文，殊屬難言。余考神秀「心如明鏡」之義，原屬恆言；而六祖「本無」（樹，亦無台）之語，則淵源殊遠。道家早已言「心如明鏡」，《莊子·應帝王》篇：「至人之用心若鏡」。語亦見《淮南子》。《呂覽》且稱：「鏡，明已也細，士，明已也大。」（參看《御覽》七一七鏡及鏡台二項）。姚察《梁書·處士陶宏景傳》云：

弘景為人，圓通謙謹，出處冥會，心如明鏡。

南齊盧江何點亦言，「陸慧曉心如照鏡。」（《御覽》引《齊書》），安知神秀「心如明鏡台」非取自此等語乎？又《梁書・到溉傳》，「子鏡，字圓照」，此則用釋典命名，所謂「大圓鏡智」是矣。在阿含部小乘經典中，以鏡喻心者數見。姑舉一二例：

西晉竺法護譯《受歲經》：

彼便喜悅清淨，白佛：世尊境界行，自見己樂行，猶若諸賢有眼之士，指清淨鏡自照面，此諸賢有眼之士，自見面有塵垢，彼便不喜悅，便進欲止；此諸賢此有眼之士，不自見面有塵垢，彼即喜悅清淨。……（阿含部，《大正藏》卷一，頁八四三）

又失譯人名之《優陂夷墮舍迦經》：

佛言：如人有鏡，鏡有垢，磨去其垢，鏡即明。……心開如明如鏡者，不當有怒意。（《大正藏》卷一，頁九一二）

是知凡稱以「清淨鏡自照面」，及「磨去其垢鏡即明」，本出自佛言，亦即神秀所謂「勤拂拭」，惠能所謂「常清淨」也。最有趣者，第一部漢僧筆受之佛經，即為《法鏡經》，以「鏡」為名，其書尚存，見寶積部下（《大正藏》卷十二，頁一五）。書題後漢安息國騎都尉安玄譯，實出嚴佛調所筆受。《法寶義林》稱其梵名為Ugra [datta] paripṛcchā，按ugra [datta]義為strongly given，與鏡無關。梵文鏡為ādarsa，

巴利文為ādāsa，古波斯文為ēwēnag。安玄於東漢靈帝末遊賈於洛陽，以有功號曰騎都尉（見僧祐《出三藏記》十三），安息傳來此經原本當是胡言，為何種文字，尚待研究。書中言及「遠塵離垢，諸法法眼生」。又備述「淨戒」「淨慧」，卷末題曰「法鏡經」。吳康僧會嘗為此經作注，並制經序（見《高僧傳》）。其《法鏡經序》云：

> 夫心者，罪法之原，臧否之根。……專心滌垢，神與道俱。……群生賢聖，競於清淨，稱斯道曰大明，故曰法鏡。……都尉口陳，嚴調筆受。（《大正藏》卷十二，頁一五）

又《法鏡經後序》云：

> 夫不照明鏡，不見己之形，不識聖經，不見己之情。……不睹聖典，無以自明，佛故著經，名曰法鏡。（《大正藏》卷十二，頁二一）

僧會之注今已不存，惟序尚傳於世，略如上引。韓子云：「古之人目短於自己，故以鏡觀面。……失鏡則無以正須眉。」僧會博通群書，援華證梵。其撰《六度集經》第八十九為《鏡面王經》，述瞽人捫象之事，鏡面王大笑之曰：瞽乎瞽乎！爾猶不見佛經者矣，便說偈言：「今為無眼曹，空諍自謂諦，睹一云餘非，坐一象相怨。佛告比丘，鏡面王者即吾身是。」（《大正藏》卷三，頁五一）此寓言中，其王以「鏡面」為名，示非鏡無以明道，故知以鏡譬道，由來遠矣。嚴佛調亦號「嚴阿祇梨（阿闍梨）浮調」，乃漢人出家之最早者，其筆受於安玄之經，現存者又有《阿含口解十二因緣經》，同為漢人譯述之最早者。故知心如明鏡之喻，先出於蒙莊，復同符於象法。東漢人譯經早啟其端緒，久已家喻而戶曉也！

至於惠能之偈其「本無」樹、「亦無台」兩否定句，用「本無」之理，納諸實例之中，以破神秀之

有，洵能窺見本體，故為五祖所深賞。其實「本無」一語，自東漢以來，般若諸經中，已自成一品，稱曰「本無品」，《放光般若經》（西晉無羅叉譯）列第十一，《道行般若經》（後漢支婁迦讖譯）列第十四，《大明度經》（吳支謙譯）亦列第十四。茲摘錄兩支譯語如次：

（1）佛言如是：諸天子！諸法無所從生，為隨怛薩阿竭教。隨怛薩阿竭（如來）教是為「本無」，「本無」亦無所從來，亦無所從去。怛薩阿竭本無，諸法亦本無，諸法亦本無，怛薩阿竭亦本無。……須菩提隨怛薩阿竭教，怛薩阿竭本無，過去本無，當來本無，今現在怛薩阿竭本無等無異，是等無異為真本無。（《大正藏》卷八，頁四五三）

此為東漢月支菩薩支讖「本無品」中之譯文也。

（2）善業言：如來是隨如來教。何謂隨教？如法無所從生為隨教，是為「本無」。無來，原亦無去跡。諸法本無，如來亦本無無異，隨本無是為隨如來本無。如來本無立為隨如來教，與諸法不異。無異本無，無作者，一切皆本無，亦復無本、無等、無異。於真法中本無，諸法本無，無過去當來今現在，如來亦爾，是為真本無。（《大正藏》卷八，頁四九四）

此則吳支謙「本無品」中之譯文也。兩本當出一源。支讖云「隨怛薩阿竭教」，而支謙云「隨如來教」。怛薩阿竭即梵文Tathāgata之漢譯。一切皆本無，諸法亦本無，即「如來」亦復如是。此後禪宗可以呵佛罵祖，以「如來」亦本無也。惠能說：本無樹、亦無台，已能深契「本無」之真諦。顧此義之傳入，自東漢支讖譯《道行般若經》「本無品」始，時已立「真本無」之義。禪宗之祖，只拾其牙慧耳，我故謂：六祖本無之語其淵源甚遠也。

僧祐書述《道行經後記》稱「（靈帝）光和二年十月，洛陽孟元士口授天竺菩薩竺朔佛，時傳言譯者月支菩薩支讖。侍者南陽少安、南海子碧。」《白石神君碑陰》有祭酒郭稚子碧，即是侍支纖譯經之南海子碧，與郭稚必是一人（湯用彤先生說）；佐譯經之郭稚籍屬南海，遠在慧能之前，五祖之初見慧能，言嶺南人無佛性，觀於郭稚之事，可知其不然矣。

余之至新興，投刺，文物工作者迎迓，喜而言曰國中文史教授能南來此地者，以余為始，使余受寵若驚。然日本人士組團到此參拜已不止一次。一九八一年有大乘寺長老釋井進堂。一九八四年有京都大學柳田聖山，稱美此祖庭為荔枝之故鄉。國人反漠然置之，幸未曾加以現代化，其遺物建築不致如南華、雲門之蒙受無妄之輪奐藻飾，全失舊觀，余獨喜其能保存原有面目。以宗門而論，新州實是禪宗之「麥加」，而朝聖無人，可為浩嘆！豈緣宗教情緒之低落耶？抑仍以「嶺南人無佛性」而未加以重視耶？則非余之所敢知也。

慧能及《六祖壇經》的一些問題

主席、來賓、各位專家學者，今天這個有關六祖慧能的討論會是一次意義重大的盛會，聽說會議期間還將安排去肇慶新興考察，這是十分難得的機會。本人萬二分榮幸作為本次會議的第一位發言者，本不敢當。據說是由於我的一篇文章（即《談六祖慧能出生地（新州）及其傳法偈》，見北京大學中古史研究中心編《紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集》，北京，一九八九年），新興當地人說我是到六祖出生地新興考察的第一個華人教授，恐怕很難這樣講，不過居然能因此而促成這樣一個有眾多專家學者參加的盛會，實感榮幸。在此就慧能的有關問題談幾點想法。

一、歷史上到過新州的名人

我不敢認為自己是近年來第一位到過新州的華人教授，但歷史上確曾有一些名人到過新州，值得注意，這裏我想舉一、二個例子。

首先是南宋的胡寅，著名的史學家，《讀史管見》的作者，他與著名的理學家胡安國同宗，曾貶官謫居新州。在他的《斐然集》中有一篇關於早期傳燈錄的序，這本傳燈錄「乃景祐大臣王隨所撮楊憶傳燈錄」，於有名的《景祐傳燈錄》中有引用。序中提及胡寅自己於南宋紹興庚午年貶官新州，曾造訪過「城南二十五里龍山寺」（即今國恩寺），云及在龍山寺未看到甚麼藏經，「獨有四大部與《玉英集》」（參見《斐然集》卷十九「傳燈玉英節錄序」）。

另一個造訪過新興的人是檀萃，即《楚庭稗珠錄》的作者，乾隆時人。他曾記其在新興看過《（法）

寶壇經》，稱道其「直接爽快，平易近人」，意其接近白話，並批評屈翁山《廣東新語》謂新興是六祖生地，「目下草木不生」的言論為對聖人不敬。至於屈大均是否到過新興，尚無法肯定。姜伯勤先生也引用過這條材料，不過胡寅的材料尚未見用過。

儘管新興在歷史上曾留下過名人的足跡，但比較近代的中國學人到過新興的不多，而新興的價值是不可否定的。我到新興，印象最好的是國恩寺，去後對六祖的看法完全改變了。

這裏順帶提一下「獦獠」這個詞（《壇經》中載六祖初謁弘忍時被譏諷之語），雖然至今仍有爭議，實際很簡單。潘重規先生解釋在敦煌卷子中「獦獠」的「獦」通「獵」，可釋為「獵獠」，但這種假借並非始於敦煌卷子，唐代前後均有這樣的例子，宋代黃山谷過青草湖詩云「蕉林追獦獠」。我個人整理過漢簡，香港中文大學所藏一東漢簡上，就有「獦君」的字樣，這裏的「獦」即通於「獵」。總的來看，「獦獠」、「俚獠」都是對南方人的一種貶稱，較晚的唐、宋地理書中仍有用來稱呼西南一帶的少數民族的。

從我個人去新興的感受來說，慧能不應是如《壇經》等禪籍所描述的那樣目不識丁。國恩寺係慧能捨其故宅而建，面積很大。慧能是一個地方官的後代。一些文獻所記載的關於慧能的家世如其父盧行瑫被貶官至新州的事跡，絕對是實錄，國恩寺的情況說明慧能是有產業的，雖然其父早死，但絕非淪落至無以為生，慧能幼時母親猶在，盧氏作為北方著姓，應有一定的家庭教育傳統，因而慧能肯定有相當的文化素養，否則如不識字，何以能聽懂金剛經、涅槃經，這是不可想像的。六祖的偉大在於他是個非常韜晦的人，素來不願自我表現，因而後人的描述往往帶有很強的傳奇色彩。

二、慧能的弟子

《景德傳燈錄》等燈史記載慧能弟子共四十三人，日本學者曾作過詳盡的研究，將有關偈贊匯集起來進行了細密的考證。實際上慧能弟子的數目恐不止於此。近日翻檢何喬遠《閩書》，其中有一條記載福建

福清的黃檗山有慧能一弟子，名正幹，此人不在燈史所載四十三人之內。《閩書》云「唐貞元五年，沙門正幹從六祖學，既得其旨。……」後止於黃檗山，造般若臺，貞元八年，又建福禪寺。這一條目後面緊接著是有名的黃檗宗希運（斷際）的事跡記載，由此來看，似不應輕視這條記載。但這條材料有幾個問題，一、刻寫時將唐貞元誤為宋；二、正幹於「貞元五年」從六祖學，這一年代明顯有誤，因是時慧能已去世。似乎可以推測正幹可能是六祖學生之學生較為合理。

從六祖學生的生年籍貫來看，各地都有，廣東籍的可能只有三個，這充分顯示慧能的影響力遠不限於嶺南。

三、《壇經》傳本問題

這裏主要想談一下敦煌本。

所謂敦煌本，又可分為兩個系統。一為敦煌藏經洞所出的《壇經》本子，其卷子分藏倫敦、北京等地，這是眾所周知的；其二為敦博本，即向達先生最早介紹現藏敦煌市博物館的傳本，在此想著重談談這個本子。

潘重規先生根據敦博本所作的《敦煌壇經新書》，在校正某些訛字及字音方面有一定的成績。其局限在於它依據的是向達先生的照片，遠不能稱得上最好的底本。目前鄧文寬、榮新江也在做這一工作。至於敦博本的性質，周紹良先生認為是《壇經》原本，我個人對此有很大保留。敦博本〇七七號是由五種經論合成的，即《菩提達摩南宗定是非論》、《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》、《南宗定邪正五更轉》和詩一首、《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法寶壇經》一卷、《淨覺注金剛般若波羅蜜多心經》等。過去在唐代提到《壇經》名稱各異，如日本圓仁大師所著《入唐新求聖教目錄》中所載京都高山寺本《壇經》，其全稱為《曹溪山第六祖慧能大師說見性頓教直了成佛決定無疑法

寶記壇經一卷》，與敦博本相比有很大出入。紹良先生認為敦博本的紙有些霉，非敦煌本地抄寫，但迄今尚無確證能確定這個本子的時代。紹良先生雖然舉出了敦博本中一些語詞及表述方式在宋代已很少見的例子，但這五種經論是在甚麼時候合成為一本的，尚無法明了，因而現在還很難對敦博本下定論。

四、宗密的承襲圖所展示的四川「禪系」

唐代的宗密作《中華傳心地師資承襲圖》，其中關於五、六、七祖傳法的譜系資料十分重要。如關於慧能的部份，有關於四川一系的情況，值得注意。

據承襲圖所反映的材料，當時的四川，有資州詵、益州金、資州處寂及保唐宗等禪宗支派的活動。現在看來，這些材料的意義尤不可忽略，考慮到近數十年來國際禪史研究的重要趨向，這一問題及背景更受到關注。

從五〇年代至今，四十年來國際敦煌學的推進，其中一個重大成就在於敦煌禪學資料研究的進步。世界上第一流的漢學家如意大利的杜齊、法國的戴密微先生以及日本的佛教史專家和中國、英國的學者，花費數十年的艱辛努力，將敦煌寫本與有關藏文材料進行對比，力圖揭示內地佛教對藏地佛教的影響。如戴密微先生於五〇年代發表的極具影響的《吐蕃僧諍記》，就深入研究了禪宗北宗代表摩訶衍與蓮華戒在吐蕃贊普座前的一場佛學論辯。

由數十年來國際敦煌學與禪學史研究的進步來看，四川禪系的重要性：資州詵、資州處寂、益州金的史實反映了禪宗在四川的發展與傳播，而六祖思想亦因神會的關係輸入四川，從藏文資料有關記載如頓、漸二字譯音的出現等來看，內地禪學亦通過四川禪系傳入了西藏，禪宗思想的傳播已不限於嶺南及中原，還傳入了西藏。

宗密的傳襲圖過去包括胡適之等認為是不可靠的，而實際上應是可信的。冉雲華先生在俄國找到了有

關宗密資料，儘管是斷片，但由於我們知道宗密的時代與六祖的時間較為接近，實際上冉氏的發現再次證明了承襲圖非常可靠。

順帶提一下禪宗研究上的一個著名人物胡適之先生，胡先生在研究中不僅否定了宗密的承襲圖，而且還在涉獵佛典時留下了許多批語，北大樓宇烈先生在《胡適研究叢刊》上發表了一些他整理的胡適之的批語，如胡先生於一九二九年開始其對禪史的研究，他在批《維摩經》時評其「只是一部很荒謬的小說」，十年後終承認自己以前的看法「大謬」。胡先生的例子告訴我們在佛學研究乃至學術研究中不要輕率對自己沒弄懂的問題發表意見，如胡先生對宗密承襲圖的否定，由於他的身份、地位，遂造成很大的誤導，以致後來許多學者花費了許多精力來重新糾正。因之我們在研究中必須確立一個嚴謹的學術態度，對許多問題不要急於做結論。

這篇文章是作者在「慧能與嶺南文化」國際學術研討會上的發言，由中山大學歷史系向群博士記錄整理。

《禪門悉曇章》作者辨

敦煌石室所出題曰《禪門悉曇章》者有多件。計英國一：S. 4482號，法國四：P. 2204，P. 2212，P. 3309，P. 3082，往年在歐洲均嘗目驗，經著錄於《敦煌曲》，法京原物且已印出。就中S. 4583一紙，正面實為開元二十八載（七四〇）五月十五，及天寶四載、五載（七四六）之文件。紙呈黃色，書體整飭。《悉曇章》八首書於其背面，遒麗可愛，不似他卷之潦草。從卷子紙質及字體及所紀年號可斷作辭年代必在開、天之際。敦煌曲子有年代可依據者，以余所見，當以《悉曇章》是紙為最早。（參圖一、二）

此悉曇章作者為誰，上列五件皆無題名。雖其序文有如下等語：

俗流悉談章　夫悉談章者……唐國中岳釋氏沙門定惠法師翻注，並合秦音鳩摩羅什通韻魯流盧樓為首。（北京烏字六四號）

又嵩山會善沙門翻出悉談章，廣開禪門……並合秦音。亦與鳩摩羅什法師《通韻》魯留盧樓為首。（P. 2212）

所謂翻注，亦可能指其翻注梵本之《悉曇章》，如日本行願之《悉曇章》，其上寫明「菩提流支翻注」之類，並不謂其撰寫此頌也。觀於法京P. 3099小冊稱「翻出」，其非作頌，灼然可見。近時任半塘纂《敦煌歌辭總編》，其中冊收有釋寰中之《悉曇頌》，彼所以肯定此頌作者必為寰中，只據《景德傳燈錄》「寰中……塔名定慧」一語，寰中為僖宗時人，去開、天甚久。任書引呂氏說云：

中嶽原為北宗本山。神秀一傳景賢，即住會善寺。定惠應為其法係。悉曇流行在開貞密教盛行以後。智廣悉曇字記之作，尤有影響，《字記》作於貞元中，定惠時代，可據以推。

呂氏從會善寺一名推測定惠之時代，亦乏其他堅證。至認悉曇章盛於中唐之後，仍為舊說所囿，不知唐以前十四音之說已極通行，《悉曇章》之書已見道安、僧祐、及費長房之著錄。

按會善寺在今河南登封縣西北十二里太室積翠峰下，右倚臥龍嶺，翠柏青葱，《嵩書》云：「寺本北魏孝文離宮，隋開皇中賜名會善寺。」寺名會善，非肇於唐。景賢事跡，見《全唐文》卷三六二玄宗時左拾遺羊愉撰《嵩山會善寺故景賢大師身塔石記》；其人本姓薛，汾陰人。為大通禪師法嗣。文中舉出門人法宣、慧嚴、敬言、慧林，未見定惠其人。唐代居會善寺之名僧有一行輩（見《文苑英華‧陸長源嵩山會善寺戒壇記》）呂氏何從肯定此悉曇頌序所記之會善沙門定惠必為景賢之法系？純出臆測！至於釋寰中，見《宋僧傳》卷十二，稱曰「杭州大慈山寰中」，傳只言其「往嵩嶽登戒，肆習律部」二語而已。「嵩嶽」也者，可能指嵩嶽寺，與會善寺異剎。李邕《嵩嶽寺碑》云：「嵩嶽寺者，後魏孝明帝離宮，正光元年，牓『閒居寺』，隋仁壽二載改嵩嶽寺。」此閒居寺為馮亮所造（見《北史》）。寰中早年至嵩嶽寺受戒，與會善寺無涉，不得以其塔名定惠而加以附會；倘謂「嵩嶽」是泛指嵩山，然登封所在，伽藍林立，（詳洪亮吉《登封縣志》十二伽藍記）又將何所指耶？

S. 5809有大興善寺禪師沙門定惠讚。任氏云：「大興善寺在蜀，見《酉陽雜俎》。去寰中所居中岳南岳杭州甚遠……顯是兩人。」（頁九五三）今按段成式《寺塔記》上第一條：「靖善坊大興善寺，寺取大興城兩字、坊名一字為名。」《酉陽雜俎》所言之大興善寺即此（參方南生點校本，頁二四五），寺在西安，今為陝西佛教會所，任氏豈未到過西安，故誤其在蜀耶！

僧名定惠者不止一人，今所知有（1）大興善寺之定惠，（2）嵩山會善寺之定惠，（3）襄州之

定慧（在福州鼓山），（4）晚唐塔名定慧之寰中，（5）最著名者是宗密追謚曰定惠（《宋僧傳》卷六），其間關係如何，尚待進一步覓得有力之旁證。又撰寫與翻注、翻出實是二事，任氏遽斷悉曇頌之作者為寰中，可謂鹵莽！北京烏字號稱「定惠翻注」，其人必懂梵言。大興善寺自隋至唐，歷為譯場所在地，《續僧傳》稱：彥琮於開皇十二年掌譯事住大興善寺，琮與裴矩修《續天竺記》，於「悉曇聲例，尋其雅論」。其後天寶十五載，不空亦住大興善寺。鄙見敦煌卷中之大興善寺禪師定惠，與中岳能翻注《悉曇章》之定慧，或先居中岳，後住大興善寺以終，後賢為之撰讚，未必不是一人。

又序文稱「並合秦音，亦與什師通韻魯留盧樓為首」。任氏說此四字為神咒，引《通鑑》二〇九景龍三年杜元談誦婆羅門咒事。夫印度婆羅門咒，車載斗量，與《悉曇頌》有何關係。彼不明此四助聲遠出自北涼曇無讖所譯，屬東天本，四流音有其特殊意義，故施用作助聲，本編各文討論至詳，今不復詞費。



圖一《悉曇章》之一

圖二《悉曇章》之二

法門寺有關史事的幾件遺物

法門寺在中國佛教史上極為著名，由於它是韓愈諫憲宗迎佛骨的所在地，一向被稱為唐代「累朝迴向」的紺宇梵刹（一）。自從一九八七年於塔基地宮出土大量遺物，震爍一時，有人竟說可以成立一個法門學，來作專門研究，可見其受人重視的情形。我於一九八八年十二月上旬，出席西安半坡三十週年紀念學術會議。在會議結束後，同月十日，有機緣到扶風縣參加法門寺博物館落成典禮，親身看到近百年來首次破例舉行的隆重熱鬧的法會，並得縱覽法門寺塔基出土所有豐富而輝煌的各種文物，真是大飽眼福。關於發掘情況及遺物包括法器道具等的詳細報導，具見一九八八年第十期的《文物》。我在本文只談一些看後觀感及關涉到的幾樁歷史事實，作為小小的補充。

一、參預供養及奉送真身的名僧——僧澈與智慧輪

地宮出有兩件碑記，一是「大唐咸通啟送岐陽真身誌文」，一是「監送真身使隨真身供養道具及金銀寶器衣物帳」。後者長達一七〇〇字，對當日供奉品物的名稱、數量及有關人物的名稱，都有翔實的記錄，作為研究資料是無上的瑰寶。誌文題稱：「淨光大師僧澈撰，臣令真書。」內記：「咸通十二年八月十九日得舍於舊隧道之西。」由此文所載，知主其事者，有「真身使小判官周重晦，神策軍營兵馬使孟可周，及武功縣百姓社頭王宗等一百廿人」。《文物》簡報稱「隧道」東壁題記有「右神策軍使衙子弟都部領迎送真身□□周」殘文，「周」字上有缺文，當然是「孟可周」，不成問題。

此文撰者僧澈，他的事跡見《宋僧傳》卷六京兆大安國寺僧澈傳。澈是國師悟達的弟子，著有《法

鑑》四卷、《法苑》十卷。懿宗好佛，每逢法集，躬為讚唄，澈即升臺朗詠。勅造旃檀木講座以賜之。《舊唐書・李蔚傳》記其「涂髹鏤龍鳳，藹金扣之」，備極豪侈。又於福壽寺尼繕寫《大藏經》，每藏計五千四百六十一卷，雕造真檀像一千軀，皆委澈檢校。當時號為「法將」，勅賜淨光大師，咸通十一年也（二）。澈內外兼學，辭筆特高，故十二年送真身誌文，亦出於其手筆，全篇盼有人能為錄出，俾可補入《全唐文》。

至另一帳單，題云「興善寺僧覺支書」。當時興善寺諸大德，出力甚多，出土瑚鏤精巧的銀畫，上面題記：「大興善寺傳最上乘□佛、大教灌頂阿闍梨三藏苾蒭智慧輪敬造。」「咸通拾貳年閏捌月。」智慧輪的事跡見《宋僧傳》釋滿月附傳。滿月事跡亦見日本《圓仁行記》。傳云：

> 般若斫迦三藏者，或花言智慧輪，亦西域人。大中中行大曼拏羅法……深通密語，著佛法根本。宗乎大毗盧遮那。……法之根本者陀羅尼是也。……又述示教指歸共一十（千）餘言，皆大教之鈐鍵也。出弟子紹明，咸通中刻石紀焉（三）。

日本圓珍入唐，於大中七年（八五三）會見智慧論，足見其人在咸通時之活躍。《大正藏》所收著述，在他的名下有：明佛法根令碑（四），即傳中所稱述者，書題：「大興善寺大曼拏羅阿闍梨三藏智慧論述。」「論」字即「輪」之訛。又有新譯《般若波羅蜜多心經》（五），與玄奘所譯稍異，如「色不異空，空不異色」句之上，多出「色空、空性見色」二句，是其一例（六）。關於密宗的著作，又有二種列下：

摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌（七）

聖歡喜天式法（八）

前者題般若斫羯囉譯，後者題般若惹羯囉撰。《宋僧傳》作般若斫迦，按宜作般若斫迦囉為是，這些都是梵語Prañā cakra的音譯，其義即為智慧輪。

智慧輪和書寫者覺支都為興善寺僧。段成式《寺塔記》：「興善寺在長安靖善坊，取隋大興城二字為名。」密宗大師金剛智於開元二十年終於洛陽廣福寺，其弟子不空則於天寶十五載還京，住大興善寺，自是此寺遂為密宗的重鎮了。

二、遺物與密宗儀軌的印證

地宮出土金銀遺物多為密宗法器，如閼伽瓶共有四件（標本FD5:017），其腹部即鏨一週八瓣的仰蓮，聳立三叉鈷戟的金剛杵（見《文物》圖版參之三）。足內墨書有「南」字和「東」字、「北」字，推知必當有另一瓶書寫「西」字。智慧輪在他所著的《陀羅尼儀軌》裏面「作壇場品」說道：

壇四角各各著一香水瓶，其瓶口中著雜輕果子及花葉等。

又佛頂尊勝陀羅真言的「作尊勝壇法」云：其壇四角各安一瓶……壇前置一器水，或銅或瓷，取五股香、沈、蘇合、白檀、龍腦取香水汁，名曰閼伽水。別取一盞，或金或銀，盛欝金香水（九）。……

「閼伽」梵言Arghya，其義即為香水。這四個閼伽瓶即是分置於壇之四角者。

智慧輪所造的鎏金四天王盝頂銀寶函，其立沿處各鏨兩隻伽陵頻迦鳥（即妙聲鳥）。函身四壁鏨飾四天王像，榜題如下：

北方大聖毗沙門天王

托塔舉劍，梵言Vaiśrāman，譯義亦稱多聞天。
東方提頭賴吒天王
雙手持劍。梵言Dhṛtarāṣṭra，亦稱持國天。
南方毗婁博叉天王
左手柱劍。梵言Virūpākṣa，亦稱廣目天。
西方毗婁勒叉天王
左手持弓，右手執箭。梵言Virūḍhaka，亦稱增長天（十）。

按照密宗的儀軌，使用四天王圖像，是誦持陀羅尼和建壇結界必需的手續，密宗著述中不少談及此事。智慧輪在前引書儀軌的「畫像品」說道：

若有善男子善女人愛持此陀羅尼者，先須畫像。其畫像時，彩色中輒不得著皮膠，唯用香汁。……畫天王身著七寶金剛莊嚴鉀冑，其左手執三叉戟，右手托腰，其腳下踏三夜叉鬼。

又「結界品」說：

又別請五方龍王、四大天王、二十八部諸鬼神。又別請五方藥叉眾……

智慧輪的銀函上四天王都腳下正踏著二位夜叉，誠如畫像品所言。憑藉四天王來守護四隅，早期漢譯密宗經典，像帛戶梨密（多羅，即居南京的龜茲王子高座）的結界咒法已提及了，見孔雀王咒經卷下（一一）。其淵源甚遠。金剛智的不動使者陀羅尼祕密法書中，畫像法亦列第一（一二）。

智慧輪所著別有聖歡喜天式法，歡喜天是象鼻人身的誐尼沙像。我所見陳列品中有一件形狀作象鼻的雕飾，正為歡喜天，亦屬於密宗的法器。

三、供養品與武后

法門寺衣物帳石刻條列的品物，第一件便是武后所捨的裙，又懿宗、僖宗及惠安皇后供養於重寺的各類織繡服飾多七百餘件，這些絲織品有的保存在陝西考古所，我們得以寓目，大開眼界。法門寺藏的舍利，在武則天時代已受到極大的尊重。道宣記道：顯慶五年春三月，敕取法門寺舍利往洛陽宮中供養。「皇后舍所寢衣帳直絹一千匹，為舍利造金棺銀槨，數有九重，雕鏤窮奇（一三）。」可知僧徒所製的金銀函還是沿用武后的遺規。

武后時，法門寺立有千佛碑，鐫千佛圖像，其圭首處刻一巨佛、兩侍佛、兩獅，雙側刻眾佛名，共廿二行，其中日月字形作[囗乙][囗卍]，即是武后新製字（一四）。天后時的供養品，嗣後每取以賞賜寺院。諸暨保壽院《神智傳》：大中時賜左神策軍鐘一口，天后繡幢，藏經五千卷，裴休為書殿額（一五）。咸通時法門寺真身供養，必有天后舊物，是理所當然的。

四、懿宗迎佛骨之侈靡

法門寺藏舍利，據張仲豪的佛骨碑所記：「太宗特建寺宇，加之重塔，高宗遷之洛邑，天后薦以寶函，中宗紀之國史，肅宗奉之內殿，德宗禮之法宮。」至憲宗乃親迎佛骨。自咸通十二年八月十九日，得舍利於隧道之西，十四年，懿宗復至法門寺親迎，《通鑑》記云：

廣造浮圖寶帳香轝幡花幢蓋以迎之，皆飾以金玉錦繡珠翠，自京城至寺三百里間，道路車馬，晝夜不絕（一六）。

場面比憲宗元和十四年更為弘偉。事具詳蘇鶚的《杜陽雜編》和康駢的《劇談錄》。懿宗是一位奢侈浪費的君主。試舉一例，文懿公主的下葬，花費之鉅，「凡服玩每物皆百二輿，以錦繡珠玉為儀衛，明器煇煌三十餘里」；「樂工李可及作歎百年曲，舞者數百人（一七）。」百年曲即敦煌石窟所出的嘆百歲曲，他這樣窮奢極侈，其時龐勛已作亂，南詔又入侵，國庫枵耗，難怪唐祚不久亦就中斬了。未幾懿宗崩、僖宗即位，詔歸佛骨法門寺，儀事至簡，一反懿宗之所為。

五、法門寺唐代石刻

法門寺在岐山鳳泉鄉。其寺原名阿育王。北魏時岐州牧大冢宰拓拔育始宏舊規，廣其台殿，刻石以紀之；隋開皇中，改為成實道場，仁壽末，內史李敏復修之。魏隋石刻，其詳皆莫考。唐武德中，改為法門寺。顯慶四年，勑僧智琮居之，賜名會昌寺（一八）。

唐代該寺碑刻，金石志書可稽考的，有下列諸碑：

武后千佛碑

黃樹穀云關中唐碑，此推上上。

代宗大歷十三年（七七八），無憂王寺大聖真身寶塔碑銘。

由內供奉張彧撰文，宏農楊播書；播即楊炎之父（一九）。

憲宗元和十四年（八一九）佛骨碑

翰林學士張仲豪撰（二十）

懿宗咸通十二年　啟送岐陽真身誌文

僧澈撰　令真書

咸通□年　監送真身使隨真身供養道具及金銀寶器衣物帳。

（昭宗）天佑十九年壬午（九二二）重修法門寺塔記

由尚書禮部郎薛昌序撰（二一），此碑末題：天祐十九年歲次壬午二月壬子……記，承旨王仁恭書，玉冊官孫福鐫字。碑側又有天祐二十年歲次癸未四月乙巳……建是款及僧惠初、神靜、諗琦及官吏李彥錮、法門寺都監劉源等題名。

按天祐為唐昭宗年號，其十九年壬午，唐亡已久，值梁末帝龍德二年，時李茂貞據岐州之地，仍奉唐正朔。茂貞事跡詳《新五代史》卷四十《雜傳》。傳云：「梁開平以後，秦、鳳、階、成四州入蜀。唐莊宗破梁，茂貞稱岐王。及聞入洛，乃上表稱臣，莊宗……改封秦王。」是碑側題天祐二十年二月二十六日，已入後唐同光改元之五日。乃其碑篆額曰：「大唐秦王重修真身塔寺之碑」。然天祐十九年即西元九二二年，時同光尚未登位，據此碑則與歐史不合，殆茂貞已先稱秦王矣。

碑中歷記天復元年、十二年、十四年、十九年、二十年歷次修寺塔故實。最重要為十四年建「十八間及天王兩鋪，塑四十二尊賢聖菩薩及畫西天二十□祖兼題傳法記及諸功德皆彩繪」。這些壁畫，可惜在歷史無情淘汰之下都已湮沒無存，聊舉其名，以供考古者的憑弔。

天祐此碑，是唐代法門寺最末的石刻亦是所有唐碑的後殿。李茂貞據隅負固，依舊弘法，而維持唐統，故更值得一記。

地宮所出石刻，其一記云：「監送真身使，應從重真寺真身供養道具及恩賜金銀器物寶函」云云，知法門寺又稱重真寺。《扶風石刻記》下收有「咸平六年立宋重真寺買田莊記」之碑，在法門寺內，正可互

證。附記之作為本文結束。

美國牟復禮先生，研精中國史學，退休徵文，謹以此篇奉獻，一九八九年二月，於香港。

註釋

（一）見薛昌撰《唐重修法門寺記》。
（二）（大正）冊五一，頁七四四。
（三）《大正》，冊五一，頁七二三。
（四）列一九五四號，《大正》，冊四六，頁九八八。
（五）列二五四號，《大正》，冊八，頁八五一。
（六）福井文雅《般若心經歷史的研究》，頁一四二。
（七）《大正》，一二四六號，冊二一，頁二一九。
（八）《大正》，一二七五號，冊二一，頁三二四。
（九）《大正》，冊一九，頁三九一。
（十）函上四天王圖，見《文物》，頁二一。
（一一）《大正》，冊一九，頁四五八。
（一二）《大正》，冊二一，頁二三。
（一三）《集神州塔寺三寶感通錄》。
（一四）見黃樹穀《扶風縣石刻記》上。
（一五）見《宋僧傳》。

（一六）標點本，頁八一六五。

（一七）《通鑑》，頁八一六一。

（一八）見《法苑珠林》三八。

（一九）見《陝西金石志》一四。

（二十）見《佛祖統記》四一。

（二一）文見《扶風石刻記》。

從法門寺論韓愈之排佛事件

法門寺位於陝西岐山縣鳳泉鄉，原名為阿育王寺，唐高祖武德中，始改今名。自貞觀、顯慶、至德、貞元以來，朝廷屢次奉請法門寺寶藏的佛頂骨、指骨或舍利入宮。只有會昌滅佛時一度禁絕供奉。

歷史上最有名的有兩次迎佛骨入宮，一是憲宗時，一是懿宗時，茲分述其事如下：

憲宗元和十三年（公元八一八）功德使上言：鳳翔法門寺有佛指骨。相傳三十年一開，開則歲豐人安，來年應開，請迎之。十二月庚戌朔，憲宗遣中使率僧眾迎之。十四年春，中使迎佛骨至京師，留禁中三日，乃歷送諸寺，王公士庶瞻奉施舍，惟恐不及。刑部侍郎韓愈上表切諫。表中大意有下面諸要點：

其一，所謂佛不過是夷狄之一法，不知君臣之義，父子之恩。

其二，各朝事佛者享年皆短促，梁武求佛反得禍，可為鑒戒。

其三，佛身死已久，骸骨為朽穢之物，宜付有司，投諸水火。其措詞偏激，憲宗震怒，賴裴度、崔群之勸，乃貶愈為潮州刺史。

這是唐代最有名的一次迎佛骨的事情。元和十五年正月庚子，憲宗暴崩於中和殿，由於事前服金丹過多，變成躁怒，有人說是內常侍陳弘志所弒，得年僅四十三。距離迎佛骨不過一載而喪命。後此五十五年，懿宗咸通十四年（八七三）春三月癸巳，帝遣敕使詣法門寺迎佛骨，群臣多諫，有引憲宗故事規勸。這次迎佛骨規模更大，自京城至寺三百里，車馬不絕。夏四月壬寅佛骨至京師，迎入禁中三日，出置安國崇化寺。是年七月戊寅，帝疾大漸，癸巳崩於咸寧殿，年四十一。自四月迎佛骨至七月駕崩，不滿三個月，比憲宗死得更快。

唐代諸帝對佛態度，初期高祖曾下詔沙汰僧尼。太宗貞觀十一年詔，先道後佛，道教的排位在前，高

宗以後，祀佛愈隆重，除會昌一朝滅佛之外，顯慶、至德、貞元諸朝都不斷奉請法門寺佛頂骨、指骨及舍利入宮。懿宗崩後，僖宗即位，同年（咸通十四）十二月己亥詔送佛骨還法門寺，佛骨從此遂埋於地宮之下，即近年掘出的塔基。地宮既經發掘，其隧道保存有《大唐咸通啟送岐陽真身志文》及《監送真身使隨身供養道具及金銀寶器衣物帳》兩石刻碑文，題記年月為咸通十五年正月四日，因是時仍用咸通年號，僖宗至十一月方才改元曰乾符。物帳單臚列各物，自武后繡裙以下，寶器名目和出土的東西，大致不差，現均保存於博物館內。

韓愈在憲宗時諫迎佛骨，他似乎不大理會唐代皇室供奉佛骨本來已成為一種傳統習慣，在他的前面，傅奕亦反對佛教，這樣排佛，本來沒有新的意義。他從夷夏的狹隘民族觀點出發，只證明佛不過是夷狄之一法。他在早年所撰《原道》文中已經指出，人性好怪，乃至舉夷狄之法而加之先王之教之上，這樣一來，臣可不君其君，子亦不父其父，安得不淪胥而為夷狄？中國卻胡化了。他引用《大學》的文句，特別指出，先王相承之教，從堯舜禹湯傳至文武周孔，無形中建立道統，道統既立，則異端自然可以消弭。他的想法，當時事實上並沒可能做到，但對後來的影響極大。宋代理學家採取他的道統說，並發揚光大。而夷夏觀點，下至清初黃宗羲的《明夷待訪錄》初稿的《留書》，裏面談到史，便加以推演，提倡史學上的民族主義。

韓愈對於佛陀的生活，似乎很早就有一番了解。他寫過有名的長篇五古《南山詩》，其中一段運用五十個「或」字前無古人的創舉中。我嘗指出這一新奇的修辭手法是取自北涼曇無讖翻譯馬鳴（*Aśvaghosa*）的《佛所行贊》（*Buddhacarita*）。他平生和僧人來往甚多，但始終沒有正面寫出詮釋佛教的文字。在他周圍的同僚與朋友當中，醉心佛法者大有其人，他的前任潮州刺史常袞，便曾經和魚朝恩，不空和尚及沙門良賁等十四人主持新譯的《仁王般若經》，《陀羅尼念誦儀軌》諸工作（見《大正藏》十九冊，頁五一三），他所佩服的柳宗元，在元和八年馬總出任嶺南節度使，為六祖上書請求賜謚曰大鑒禪師，宗元即為執筆撰寫碑文，東坡大加讚賞，說它「絕妙古今，兼通儒釋」，是一篇「通亮簡正」

之作。他的學生李翱，因為很得梁肅的賞識，著《復性書》，歐陽修跋其文稱「此中庸之義疏爾」。與修同時的僧人智圓自稱「中庸子」，事實是受李翱的影響。韓愈貶潮州以後，與大顛禪師相處甚為投契，他在《答孟簡書》再三強調，未嘗信奉其法，以求福田利益。這位孟簡，還兼通一點印度語文，且從事翻譯工作。只有韓愈一意孤行，力闢異端，毫無妥協的餘地，他向孟簡辯白重申佛法之不足信，佛不但不能與人以福，亦不能與人為禍，即令有之，亦非信道篤的君子之所懼。他的排佛立場非常堅定，和他的《原道》、《諫佛骨表》所陳述的道理前後是一貫的！

近時國內外談思想史的人們，很留心這個問題。友人余英時教授在他討論唐宋時代對傳統思想的突破一文之中，指出韓愈原道思想的形成，可能受到禪宗的影響。他套用Max Weber的理論，用他的由他世界轉向此世界的術語（from "other worldly" to "this worldly"）來分析晚唐的禪家思想。他以為韓愈早年有一度被貶為陽山令，所居與六祖在韶州的曹溪很相近，不無得到禪家的浸潤。他支持陳寅恪意見，認為韓愈的道統說乃借用禪宗燈統，英時提出新證，認為韓愈《師說》所提及的「傳道解惑」句中「惑」字（delusion）乃出自禪門習語。（余氏說見《文德》，頁一五八—七一）

我的看法則有點不同：「惑」字在儒書出現甚多，《論語》孔子說「四十而不惑」。《荀子・解蔽篇》言人之患，蔽於一曲，「兩疑則惑」。他又在《正名篇》分析惑的類別，舉出亂名的三惑（即惑於用名以亂名，惑於用意以亂名，惑於用名以亂實）。名實混淆，終至大惑不解。儒家對解惑一事的重視，由來已久，韓愈尊荀，諒必有取於是，與禪家似乎沒有甚麼關係。

至於儒、釋之間，持論往往互相為用，英時舉智圓與契嵩二例，此為一般人所熟悉。其實自六朝以來，儒釋交融已久，宋代理學家陽儒陰佛，乃司空見慣之事，必欲說理學家所言之天理依傍禪門而生，則殊非公允之論。我始終認為「理」一字的來歷，分明遠出於禮家，荀子在《禮論篇》說道：

> 貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸太一，夫是之謂大隆。

文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也，文理、情用相為內外表裏。

他區分文理和情用兩大因素來說禮，理是其中一大環節，而歸宿於大一。《禮記・禮運》亦說：夫禮必本於太一。

戰國秦漢人講太一，宋人講太極，這說明「人理」必本於「天理」。「天理」自有它的本原，和禪家無涉，問題複雜，當另行討論。

韓愈用「清淨寂滅」四字來概括釋氏宗旨，又引用《大學》古之明明德一段話，帶起宋代理學家尊重《大學》一篇，列為四書之一，朱熹在他的《大學章句序》中指出：「異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。」他承認佛氏之教之「高」，但不切於實際。先生之教注重修己治人，化民成俗，是非常切近的日用倫常之事。佛家追求涅槃，在務實的中國人看來是不可能和不近人情之事。這是中、印民族思想不能相容的地方。禪門教訓從寂滅落實到當前生活上的砍柴挑水，好像是從他世界轉入此世界，但他們於禪定時候仍舊不忘他世界的追求，禪家根本對他世界沒有加以否定，僅是融合而非排斥，與理學還是二回事。

韓公《與孟簡書》末云：「籍、湜輩雖屢指教，不知果能不叛去否。」沒有提到李翱，是韓的心目中李翱已叛去了。黃宗羲曾說：「儒釋之學……自來佛法之盛，必有儒者開其溝澮，如李習之之於藥山。」已正式給予道破。黃氏又說學佛者可分兩路：知佛之後分為兩界，有知之而允蹈之者，有知之而返求之六經者（見《黃宗羲全集・張仁庵先生墓誌銘》）。前者為真正之佛信徒，後者是利用佛以立說，可謂譎者，理學家不少屬這一類人物。

韓愈極尊崇孟子，謂其能拒楊墨，功不在禹下。他說「釋老之害過於楊墨」，又說「使其（先王）道由愈而粗傳雖滅萬萬無恨」，決無自毀其道以從邪之理，這是他的大無畏精神，有孟子「雖千萬人吾往矣」的氣概。他處處師法孟子，作《伯夷頌》，無異孟學的注腳。范仲庵曾作黃素小字伯夷頌，富弼題詩於後，杜衍因之有「希文健筆鈔韓文」、「欲教萬古勸忠臣」之句（《全宋詩》，頁一五九八）。他標舉

君子儒應有的獨立特行的崇高人格，可見他的排佛，完全從人的實際生活的角度，來糾正六代隋唐以降祀佛以求福田利益的虛妄和龐大的浪費。他指出佞佛者所得到的是享祚的短促，憲、懿二宗的後果，真不出他的預料。他的極諫，沒有收效，是失敗的，他明知迎佛骨入禁中是唐室的傳統，但他仍不顧一切提出抗議，貫徹他在《原道》所說的排除異端的主張，他那種偉大的實踐精神，一致受到後來理學家共同的隆重崇敬，這一成就是應該加以肯定的。

智圓《閒居編》有《讀韓文詩》云：「叱偽俾歸真，鞭今使復古。力扶姬孔道，手持文章權。」又有《述韓柳詩》云：「一斥一以贊，俱令儒道伸。」「去就亦已異，其旨由來均。」智圓兼綜儒釋，其《自挽歌詞》稱「平生宗釋復宗儒」，自是實情。這正是北宋初儒、釋交融的一例。

後記

一九九四年十月十一日余在北京，受故宮博物院招待，居和平賓館。法門寺館長韓金科來訪，贈該寺多次學佛教學術討論會論文集。首屆有韓國磐君《論佛骨表小議》。文中指出韓公諫佛之說乃沿用前人傅弈、辛替否之說，按傅、辛之反對佛教，各有其立場，詳《唐會要・議釋教上》傳說奉佛必短祚，法琳已有反駁。（見《廣弘明集・辨惑篇》）可參貢新亞《說中唐政局與迎奉佛骨的關係》，《法門寺歷史文化論文選集》；陳慧劍《唐代王朝迎佛骨考》（《人文雜誌》一九九三年增刊）。

論元祥邁注《韓文公別傳》

祥邁注《韓文公別傳》，北京中國國家圖書館藏有此書，題孟簡集，道者如意野老祥邁注，前有（金熙宗）皇統三年（一一四三）癸亥十一月五日翰林學士宇文虛中序，稱「萬壽禪師辯公以孟簡所為韓文公別傳」云云，其依託孟簡，成書早在宇文以前。書中又有至元己卯（一二七九）學士安藏序，稱「宇文學士序出青州祖師板行……東山如意和尚嘗閱文公始終異論，毀譽有時，留心注解，無一義不明，無不言不著。另為一本，流布於世，門人孝順，敬為刻梓，來求一序，義不可辭」。則原有宇文序本刊於青州者。書後別有至元丁卯（一二六七）少林雪庭福裕後序，書於中都大萬壽寺之無還軒。此本蓋刊於至元時也。

如意和尚者乃祥邁之號。邁於至元辛卯（一二九一）孟春撰《辯偽錄》，全書今存於《大藏經》史傳部四（第五十二冊），張伯淳序云：

> 至元辛卯之歲孟春，大雲峰長老邁吉祥，欽奉皇帝明命，撰述至元辯偽錄，奏對天顏，睿覽頒行，入藏流通。原其所自，乙卯間，道士丘處機、李志常等，毀西京天城夫子廟為文城觀，毀滅釋迦佛像白玉觀音舍利寶塔，謀佔梵刹四百八十二所，傳襲王浮偽語老子八十一化圖，惑亂臣佐。時少林裕長老率師德詣闕陳奏，先朝蒙哥皇帝玉音宣諭，登殿辯對化胡真偽。聖躬臨朝親證。李志常等義墮詞屈。奉旨焚偽經，罷道為僧老十七人，還佛寺三十七所。……

又大雲峰住持雪谿野老貴吉祥序：

至元十八年十月二十日，欽奉先皇帝聖旨，敕令天下偽經一時焚盡，由是佛日重暉於碧漢，清雲廣布於閻浮。右如意所作：文賦注解、四經序、韓文別傳、性海賦等，在世已傳；然茲論五卷二百餘紙，窮釋老之淵源，分邪正之優劣。……

雪谿序又稱：

祥邁是錄，即記當日與全真道徒辯論經過之實錄。此為元代釋道之爭一大事，張序所稱之少林裕長老當即為《韓文公別傳》作後記之福裕，辯偽錄作者題名稱「元道者山雲峰禪寺沙門祥邁奉勅實錄撰」。是時邁為雲峰寺之沙門，故辯偽錄之作，請該寺住持雲峰為序，序稱如意所作各書，其中有《韓文別傳》。即指此《韓文公別傳》，具見此注成書在至元十八年（一二八一）辯偽事以前。其有關人物均確鑿可考。

又《辯偽錄》卷四對道士持論師一十七名中有：

如意者，俗姓乎延氏，太原人也，係乎延讚之裔。九歲落紺，隨師請業……

灤州開覺寺長老祥邁

則祥邁嘗住灤州開覺寺。

考《佛祖歷代通載》卷二十，宋孝宗淳熙十二年乙巳（一一八五）：

宋遣致仕黃門侍郎宇文虛中別號龍溪居士，奉使金國，語請留仕翰林承旨……金朝儀禮，皆公定制，壽一百八歲。

此即宇文自宋入金之年，為是書撰序在皇統三年（一一四三），相去四十餘載。

案《韓公別傳》亦名曰《外傳》，元至正成書之《佛祖歷代道載》屢加引述。該書第十五卷「韓潮州遇大顛辯論」（二八）、「潮陽大顛禪師」（二九）兩節，記韓公與大顛往復討論，甚為詳悉，為他書所未見。末附論曰：

> 舊史稱：退之性愎訐，當時達官皆薄其為人，及與李紳同列，紳恥居其下，數上疏訟其短。今新史則以退之排佛老之功比孟子。嘉祐中，有西蜀龍先生者，忿其言太過，遂摘退之言行悖戾先儒者條攻之。一曰老氏不可毀，二曰愈讀墨子反孟玷孔，若此類二十篇行於世，及觀《外傳》，見大顛之說，凡退之平生蹈偽於此疏脫盡矣。歐陽文忠嘗歎曰：「雖退之復生不能自解免，得不謂天下至言哉！」而荊國王文公亦曰：「……聖人，時也，執一時而疑歲者，終不聞道。……」終天下之道術者，其釋氏乎！不至於是者，皆所謂夏蟲也。文公蓋宋朝巨儒，其論退之如此，則《外傳》之說，可不信夫！

強調《外傳》之可信，此書中大顛言論，可能即取自《文公別傳》，待取原書對核。念常華亭人，嘉興路大中祥符寺住持，其書媚元殊甚，首列世祖《弘教集》中之玉旨及發思八帝師之《彰所知論》卷二十一、二十二鈔自祥邁之《辨偽錄》多章及兩序，知《文公別傳注》，此書必曾經眼，可無疑問。念常之論言及西蜀龍先生，乃指其《非韓》百篇、志磐《佛祖統載》卷四十一（《法運通塞志》十七之八）引其概略，又念常引新舊史之語，則取自釋契嵩之《非韓》三十篇（《大正》四九，頁三八三下、三八四上）、志磐書（卷四十）元和十四年（八一九）韓愈貶潮事之後附論云：

東坡曰：觀退之與孟簡書往復云云，則知退之喜大顛，而世人妄撰退之顛書，其詞凡鄙，有一士人題其末，云歐陽謂此文非退之莫能及此，又誣永叔也。近世所傳《退之別傳》，深詆退之，又作永叔跋云「使退之復生不能自解免」。吾友吳源明云：「徐君平見介甫不喜退之，故作此文耳。

又述曰：

……至若《別傳》之辭，誠為凡鄙，是不能逃東坡之鑒也。

志磐於別傳未加採用，引坡公說以證其凡鄙，其識過於念常多矣。誠如東坡云，此別傳乃出徐君平之妄為。宋人喜調侃先儒，不特退之有《別傳》（外傳），歐陽公亦有《外傳》。志磐書記早歲師事袁機，自述其事，有注引《歐陽外傳》云「公至圓通禪師、范文正以書抵永叔問孫子事」（《大正》四九，頁四一二上、中），書中引述不止一次，固知別傳、外傳之作，乃北宋一時風氣，治學術史者不可不知。《韓公別傳》對北宋文壇有一定之影響，造成學術史、宗教史上一段公案，此書為元刊本，得祥邁增注，更值得研究，允宜廣為流布，以供參考。

獅子林與天如和尚

蘇州以園林甲天下，師子林之名尤著。師子林位於潘儒巷內，東靠園林路，為元至正二年（一三四二）天如禪師惟則所建，竹樹怪石，俱可入畫。天如俗姓譚氏，吉之永新人。居松江之九峰。此寺名曰師子林者，記其學淵源於普應國師中峰天目明本，中峰為臨濟第十九世，居西天目之師子岩。中峰師法杭州高峰原妙，兩峰之學，至天如更為發揚光大。天如著《楞嚴經會解》十卷及語錄、剩語等，論建既多，宗門之「化機局段為之一變」（《姑蘇志》語）。

清顧嗣立輯《元詩選》，取材自天如門人善遇所編《師子林別錄》，稱「倪高士元鎮每過師子林，愛其蕭爽，為之繪圖。徐幼文復圖之為十二景。高季迪諸人題詠相繼」。雲林繪之師子林膾炙人口，當日作圖又有多人。王世貞《書文徵仲補天如師子林卷》云：「天如嘗有十六絕句贊勝詩。嗣善遇輩一分為十二景。而洪武初，王彝、高啟、謝徽、張適、王行皆遊，有絕句。前是朱提舉澤民圖之，徐布政賁圖之，倪山人瓚今趙善章復圖之。……文徵仲重貌其勝，書王彝、高啟之作，歸之主僧超然。」蓋為師子林作圖，始於朱德潤，下至文徵明皆圖之，足見師子林諸勝，對第一流畫家吸引力之大。又陸深跋云：「徐幼文入髳十二段，段有題名，猶損其一。後有姚少師廣孝跋尾。」幼文之畫明時已有缺損，惟分為十二景。自天如和尚為師子林即景十四首，其徒以十二景請徐賁作圖，其後王行、姚廣孝皆有師子林十二詠。當日翰墨之流多所題贊，張翥有五古一篇，鄭元佑賦五古，倪瓚作五律，道衍復有三十韻，凡此之作皆載於周永年之《吳都法乘》卷二十一《憩息篇》。明中葉園已零落不堪。文徵明復為補卷，沈周亦有師子林一律，其句云：「攏摠未來並已過，捱排昨日與今朝。」撏撦玄言，禪機滿紙，吳門畫家，熏沐於天如遺教者深矣。

香港北山堂藏有天如和尚手書《普說》一長卷，字大逾寸，長篇巨製，筆勢開張，渾穆沉厚，足以辟易萬夫，堪種劇跡。前題：「至元七年辛巳歲正月八日立，平江慧應禪寺眾請普說。」此文已收入善遇所編《天如語錄》卷之二，見《續藏經》第一二二冊（香港影印本）。卷末一段文字及開端數句，語錄刪去。其文如下：

……余因慧慶方丈若愚和尚率眾勸請，不容推避，引起一段葛藤，狼藉不少。大概由為初機，一期方便，如蟲啣木，偶爾成文，亦何嘗有實言實句實義者哉。若愚乃摺紙為梵夾，覆命寫出，又有所不容推避者。既談於口，復書於手；雖非要譽，亦孔之醜，是歲二月初三廬陵惟則寓幻住庵書。

辛巳即元順帝至正元年（一三四一），正月尚未改元，故仍稱至正年號。其書此紙時寓幻住庵。幻住庵在蘇州閶門外，中峰明本師居此，撰有《幻住庵記》（宋濂亦有《重建幻住庵記》），至慧慶寺，《天如語錄》中有《吳郡慧慶禪寺記》，可見其概。

此《普說》卷後題識纍纍，記之如下：

（一）**倪長玗（明浩和尚）跋**：略云丁酉三月九日（萬曆二十五年）於慧慶寺見此卷。又記天啟間此卷由寺僧持乞蔘洲周家題跋，周為魏璫緹騎捕去，此卷棄亂楮中，家人見有紅光，失而復得，儼有神物呵護，亦云奇矣。

（二）**萬曆初王穉登贊**。

（三）**崇禎元年文震孟題贊**。

（四）**崇禎辛未（四年）劉錫玄跋**。

（五）西空道人朱鷺跋。

（六）崇禎丙子（九年）陳繼儒題。

（七）崇禎癸未（十六年）冼松道者周永年贊。

（八）乾隆五十年玉蓼庵（法名際川）題。

（九）乾隆己酉十一月錢大昕觀款。（下略）

此卷又有袁廷檮印，清時曾經袁氏收藏。至今完好，紙墨如新。陳眉公先見倪雲林圖及文徵明著色卷楷書詩，後獲睹天如此手跡，稱其真是「獅子一鳴，百獸腦俱裂」。為之驚嘆！周永年跋，讚賞其「以筆為棒，點畫為喝」。「亦手亦口，以蒼蠅聲，敵獅子吼」。我嘗取原卷為諸生講說，截斷眾流，直指心性，恍如置身師子林中，與天如師精神相接，而教室渾成禪堂矣。閱元刊本《天如剩語》，記釋迦降誕之日，師拈丈示眾曰：「頂門有一竅，露堂堂無所覆藏，腳根下有一機，活潑潑無所滯礙。」一針見血。師之學以禪入淨土，承中峰之淨土百八偈，返約著為《或問》，言「淨土不離本心，與西來意曾何差別，特被機之異而已」（參《鄭元佑至正壬辰序》）。其發於書藝，亦以機運行，思路筆路，湛然無二，筆筆深入腠理，堅不可拔，彼以側媚取態者，見師之書，自應惕然，羞愧無地！

禪家之學，影響及於藝事，自元以來，已深入詩流畫伯之心坎。八大取「八還」為號，向疑其得力於思翁《畫禪室》，實則祝允明記《夢中伽陀》，早已溯及楞嚴八還之句。乃知吳門名家，久契禪機。周永年題此卷在甲申明亡之前一歲，永年畢生精力，瘁於《吳都法乘》一書，余曾循覽一遍，凡與天如和尚有關文字，無不網羅於斯！書中卷二十五《敬佛篇》記朱鷺事，採自錢牧齋、張世偉所述。朱鷺題天如此卷云：「元季多能書人。此冊中字，勁鐵骨子，較趙承旨十倍勝，誠足寶賞。觀者往往讚不容口，乃至以字掩文，放過一片婆心吃緊警切意，所謂拾皮毛而吐髓腦者更可閔！」今世道與藝分途，幾如南轅北轍，誦鷺此語，可發深省！鷺字白民，吳江人，嘗參雲棲宏，工寫竹。北山堂藏有鷺竹一幀，瀟灑出塵，禪機流

露。晚歲居華山蓮花峰下，修念佛三昧，自號西空居士，年八十。鷺題天如此卷署年七十九，則在其卒前一歲也。

北山堂藏天如此卷，書藝價值至高，朱鷺以為勝於趙松雪，自非阿其所好，爰為著文推介，以公同好，並申論天如師之師子林，及其對明吳門畫家之影響，為談藝者進一解云。



利氏北山堂藏朱鷺畫

大顛禪師與心經註

明萬曆間，潮州知府江西郭子章著《潮中雜記》十卷，繼其伯父春震於嘉靖間修《潮州志》之後，於州事多所載述，頗有拾遺補闕之功，其書卷七為書目上、石刻下，開後代《藝文》、《金石》二略之先河。

書目之末著錄下列各書：

《護法論》宋觀文殿學士張商英序。

《心經註》僧太顛註。

《金剛經》明太皇帝御製序。刻寶積寺。

僧太顛當是大顛，次於宋張商英之後，揆郭氏之意，似未確認其即韓愈留衣之大顛也。其後清初釋了性於《靈山正宏集》所作顛師本傳，乃謂其「又注解《般若心經義》，學者四集。」光緒間盧蔚猷《海陽縣志・藝文略》遂著錄有釋寶通《多心經釋義》一書。

先君著《潮州藝文志》，於釋家類據盧說收入寶通此書，且嘗與潮陽郭輔庭書札往還，討論《心經》此註當為州人著述，當日印光法師則目為偽書(一)。余於此蓄疑甚久，近日始敢言其是非，重為考辨如下：

日本《續藏經》第四十二函有《大顛心經註解》。明代目錄若《萬卷堂書目》卷三著錄，作《大顛註解心經》。按此書本題「大顛禪師了通述」，前有了通序文曰：《摩訶般若波羅蜜多心經解序》，正文第一行大字，稱《大顛和尚注心經》，與《萬卷》目符合，此書作者應是了通而非唐代寶通。僧人每每同

名，大顛亦其一例，了通與寶通同號大顛，原非一人。

了通此註，引用晚期禪家說甚夥，略舉數例。

摩訶下　引雪峰道。
　　雲門道。

心下　引夾山道。

經下　引雲門。

行下　引石霜、石頭。

蜜多下　引洞山。

照見下　引洞山、岑和尚、鏡清、弘覺。

無眼耳下　引雲門、雪竇頌、大龍。

無無明下　引投子。

考雪竇恆通示寂於唐天祐二年，年七十二（八三四—九〇五），雪峰義存卒於戊辰即梁開平二年，年八十七（八二二—九〇八），石霜慶諸卒於光啟四年，年八十二（八〇七—八八八），俱詳《宋僧傳》。弘覺即雲居道膺，卒於天復天年（？—九〇二），岑和尚疑即招賢大師景岑，嘗言踢倒仰山者。雲門匡真文偃卒於漢乾祐二年，年八十六（八六四—九四九），時代最晚。諸禪僧皆晚唐至五代間人，寶通無由採摭其說。故知了通必另是一人，非寶通明矣。

日本《卍續藏經》本之《心經註解》，乃摘錄了通此書，刪剟太半，僅是節本而已。

此書美國國會圖書館藏有一部，為元刊本。王重民《中國善本書目提要》（二）節錄了通序文，又云：

卷末題善男子危素書，比丘紹明刻施。

並記云：

伏為聖上陛下統臨四海億載萬年，公主殿下壽齊年，王后殿下壽無疆。干戈息靜國民安，天下太平法輪轉，刊此舊本廣施無窮者。至正二十年庚子五月日刻手禪師戒元。

知此本刻於元順帝庚子（一三六〇）。比丘紹明或即臨川資壽寺紹明，紹明卒於元仁宗延祐五年（一三一八），年七十五（《釋氏疑年錄》，頁三〇六，引釋大訢《蒲室集》十二《明公和尚塔銘》）。危素則生於大德七年（一三〇三），卒於洪武五年（一三七二）。紹明圓寂時，危素年僅十五，則此書出紹明刻施，而由危素書寫，素尚未弱冠耳。

是書入明以後，永樂間有高麗刻本。福井文雅教授述其在日本知見之《大顛和尚註心經》，計有三種：

（1）東京《大東急紀念文庫》本（書面記「古韓本」字樣）。

（2）名古屋《蓬左文庫》本（德川家康舊藏駿河御讓本）。

（3）鎌倉《松岡文庫本》。

福井君只見過東急本，謂據其刊語，迺永樂辛卯（一四一一）寶禪在朝鮮高敞縣文殊寺所重刊者。至於蓬左本，卷尾又有韻語二首，文云：

有無去來以永息，內外中間都無。
欲識真如真住處，但看石羊生駒。（無與駒協韻）
援簡秋光冷，開牕睹（暑）氣清。
若能如是解，題目甚分明。（清與明協韻）

此二首為他本所無。了通序文中「誘儕群品」句，誘下一字當是儕，隋《曹植碑》，齊字作𠑹，此從亻，齊聲，當是「儕」字，諸家未識，故為補釋。（參福井文雅《關於日本留存古韓（國）本大顛和尚註心經的序刊與刊記後記之研究》一文(三)）

韓國本《大顛和尚註心經》，近時已由臺北新文豐印行，版式為十行十八字，經文一字占小字四，與元至正本相同。永樂本實依至正本重刊者。新文豐影印本，卷末識語云：

《般若心經大顛解》，空禪重刊……。永□辛卯朱夏藏高敝縣文殊〔院〕（下缺）

朱夏即朱明，永下殘文即「樂」，新文豐就古韓本影印，嘉惠士林至溥。惟其所印《卍續藏經》列第四十二冊，其目錄不知何故，卻題作：「《般若心經註解》一卷，清大顛祖師註解。」竟目大顛了通為清人，自是疏忽，亟宜勘正。

日本學人均論證了通不是寶通(四)，殆成定案。惟疑了通為宋時人。了通註於「五蘊皆空」句下云：古人到此名曰「蘊空」法，引證西天罽賓國王與師子尊者問答及肇法師「將頭臨白刃，猶如斬春風」句。考此二事同見《景德傳燈錄》卷二十七《諸方雜舉徵拈代別語》。如是，了通當見過《景德錄》，是錄為吳僧道原（一作元）著，景德間進呈，詔楊億等刪定頒行，以此證之，了通自是北宋時人(五)。

恐吾鄉人士未注意及此，故提出討論，以免長期沿誤，還望方家有以正之。

補記

余撰此文時，恨未獲見椎名宏雄之作，頃及門李銳清從駒澤大學影得讀之，藉悉若干觀點。椎名君已先我言之，而明代《文淵閣書目》十七亦著錄《大顛注心經》一卷一冊，當即是書。

關於宋代之大顛，在宋正受和尚所著《嘉泰普燈錄》上寶峰闡提惟照禪師法嗣七人，其中有嘉興府報恩大顛通禪師。（卍《續藏經》第一三七冊）又明玄極輯《續傳燈錄》一七，亦載寶峰照禪師法嗣九人，中有報恩通禪師，惜兩書於通禪師均有名無傳。闡提惟照，宣和三年賜號真際，居圓通（寺），紹興乙亥示寂（見《普燈錄》卷九）。闡提為投子義青門人芙蓉道階之法嗣，道階著有《心經注》，大顛所注《心經》，引及投子（義青）之說，椎名氏認為此大顛應即寶峰門徒之大顛通。可惜其詳傳猶有待於考索。茲特補記其說，以供參考。至報恩即報恩寺。《嘉禾志》卷十「寺院錄事司」下云：

> 報恩光孝禪院在郡治北一里，舊施水院也。

是「報恩大顛通」，殆此寺主持僧歟？

註釋

（一）見《潮州藝文志》，三〇八頁（上海古籍出版社版），《嶺南學報》第六卷九四頁及《天嘯樓集》。

（二）王書，四〇三頁。

（三）福井論文迺一九八八年九月在韓國「第三回中國域外漢籍學術會議」宣讀者。

（四）據福井稱一九八七年三月日本駒澤大學椎名宏雄氏發表《大顛心經註解與其作者》一文，見該大學《宗教學論集》十三輯，此文尚未見。

（五）檢中華校點本《宋高僧傳》及其索引，未見大顛及了通二名。

論悉曇異譯作「肆曇」及其入華之年代

或謂悉曇入華，至唐時，其說始盛，似是而實非也。日本馬淵和夫著《日本韻學史之研究》都三巨冊，於歷代悉曇東來源流演化，論述至詳，誠蔑以加美。（昭和五十九年增訂本，臨川書店）惟未採用敦煌資料，如鳩摩羅什《通韻》及石窟寫卷之《悉曇章》各本，缺而不錄，不無遺珠之憾。茲試舉數事，補述如次。

一、道安著錄之《悉曇慕》

馬淵氏據隋費長房《歷代三寶記》第十四《小乘錄入藏目》內有《悉曇慕經》一書，謂即印度傳入悉曇之始。（卷一，頁一八）按《三寶記》為隋時書，此列於小乘修多羅失譯之類。考梁僧祐《出三藏記》卷三《新集安公失譯經錄》內已有「《悉曇慕》是晚集所得」，是晉時道安所見梵籍已錄及「悉曇」之書，與鳩摩羅什《通韻》之言及《悉曇章》，年代先後正符。是時悉曇當已傳入，非始於隋，事至明顯。《開元釋教錄》卷三亦收《悉曇慕》二卷。

二、《楞伽經》與《悉談章》

現存敦煌寫卷屬於《悉談章》作聯章體者共五卷，實有兩類：一題《俗流悉曇章》（北京鳥字六十四號），一題《佛說楞伽經禪門悉談章》前並有序。兩者已收入《敦煌曲校錄》，後者《大正藏》已著錄，

英法兩處共得四卷。S. 4583號為一殘黃紙、開、天時物。P. 3082題作「諸褋真言」，實即此篇。P. 3099為一小冊題曰：「禪門悉談章並序」。茲錄序文於下：

> 諸佛子等合掌至心聽。我今欲說《大乘楞伽悉談章》。《悉談章》者，昔大乘在楞伽山，因得菩提達摩和尚，宋家（任氏校改作「元嘉」，三本皆同作「宋家」）元年，從南天竺（一本作「竹」）國，將《楞伽經》來至東都，跋陀三藏法師奉諮翻譯。共經總有五卷，合成一部。……又嵩山會善沙門定惠，翻出《悉談章》，廣開禪門，不妨慧學，不著文字，並合秦音。亦與鳩摩羅什法師《通韻》「魯留盧樓」為首。

序言「大乘在楞伽山」，大乘是人名，當即「摩訶衍」。序稱《楞伽經》出跋陀所譯。《高僧傳》卷九：

> 求那跋陀羅，此云「功德賢」（梵名是Gunabhadra）中天竺人。以大乘學故世號摩訶衍。……跋陀前到師子諸國。……元嘉十二年（四三五）至廣州，刺史車朗表聞。宋太祖遣使迎接……妹名僧慧嚴慧觀於新亭郊勞。……瑯琊顏延之束帶造門。……後於丹陽譯出《勝鬘》、《楞伽經》，徒眾七百餘人，寶雲傳譯，慧觀執筆。（《大正》五十，頁三四四）

由上文知大乘是人名之摩訶衍，即指跋陀。彼實於元嘉十二年蒞廣，非元年。《楞伽經》梵名Lankāvatāra，其書為如來藏與阿賴耶識思想結合之作。跋陀所譯（在《大正》六七〇號）題曰《楞伽阿跋多羅寶經》。其後菩提流支譯本稱《入楞伽經》，實義難陀譯稱《大乘入楞伽經》。序言「欲說《大乘楞伽悉談章》」，下記劉宋時（求那）跋陀羅譯出《楞伽經》。審其文辭，即依《楞伽》教義敷演成章，以

明禪法及所造之境界，次第分明。證以謝靈運說，劉宋之初，《悉談章》已流行，故取與《楞伽》經義結合為文。其事當在菩提流支之前矣。

敦煌所出《楞伽師資記》多本，P. 3537存者為宋求那跋陀章之後，S. 4272為前之部份，對楞伽經譯出與禪訓，可參考《講座敦煌》，《敦煌佛典與禪・北宗燈史》部份。

三、河西法朗說「肆曇」即「悉曇」

慧均《（無依無得大乘四論）玄義記》論古來對十四音之解說，其四云：

> 四：今謂止是「肆曇」二字。喚此「肆曇」字，與吳音同音耳。所以無此二字者，河西朗師云：「此二字直是讚美前十二字，非是字本。無別所明，故不載也。而今猶得為十四音者，明所讚嘆與能讚嘆，能、所合數，故名為十四。」……故明合十四音為肆曇字名也。此云成就，成就十二字義，惣（總）別會明十四音。

此亦見安然《悉曇藏》卷二。

古來所謂「十四音」，其說甚繁，安然論列，計有十師之說。河西朗特其一耳。右說之要點如下：

（一）悉曇二字譯作「肆曇」。

（二）肆曇訓成就，意在讚美前十二字，不是字本。

（三）將字本（母）之十二字，加上讚美之肆曇二字，合成十四之數，即「能、所合數」。

從長短阿（a ā）訖菴（am）痾（ah）共十二字，是為字本。以「悉曇」二字是成十四音之數。此說似行於北方。梁武駁之，謂「宗法師（按指僧宗）以悉曇足之者亦非。悉曇自吉祥，何關十四音耶？」（參

馬淵氏書II頁二（七〇四）《大般涅槃經》之十四音條，及安然《悉曇藏》卷二）

十二字者，

《玄義記》（即慧均）引（隋）灌頂為河西解云：「古來釋云十四，一云：『下魯流為一字，盧樓為一字，足前十二為十四也。』」

（灌頂說詳其所著《大般涅槃經疏卷十二文字品》，見《大正》三十八冊，頁一一〇。）

按《灌頂疏》又云：

又河西以前，十二即是十二音，取後四音合為二音。古經本云：梨樓梨樓，即是四字為二音，足前為十四。

是魯流等本只作二字計，其尚有不足二字，乃以肆與曇充之。

按河西朗師當指法朗。法朗受業於北涼曇無讖。時無讖最先譯《大涅槃經》，其中有文字品。法朗從無讖受業，詳《梁高僧曇傳》附《道朗傳》，朗師之說當出自曇無讖。是時悉曇之學已為人所熟習，又音譯作「肆曇」，尤堪注意。故知悉曇學之入華，與《大槃涅槃經》之翻譯有密切關係。

四、用宮商五音配合悉曇十四字母

梁釋寶亮撰集之《大槃涅槃經集解》卷第二十一為《文字品》，引僧宗說云：「傳譯云十四音者，為天下音之本也。如善用宮商，於十四中隨宜制語，是故為一切字本也。此中但有十二字。餘二字零落不

傳。相承云『悉曇』二字是也。」（《大正》，冊三十七，頁四六四。）僧宗之說同於河西朗師。僧宗即安然書中所稱之「宗法師」，齊太祖時，講「涅槃」等盈百遍，居太昌寺，建武三年（四九六）卒。其講《涅槃經》必在永明之前。彼復提及「悉曇」一名，可見自《文字品》出，而十四音之討論興，悉曇正是當日內典翻譯問題點之一也。

僧宗所云：「善用宮商於十四中隨宜制語，是故為一切字本。」此語最值得玩味。安然《悉曇藏》卷一引《大乘四論玄義記》中唐慧均云：

> 尋十四音者，本是過去諸佛法門……天作十四音，生出世間言辭之本。……故《肆曇章》中生出聲論與字論等根本也。……
> 故得有四十二門，有十二音、十四音，復得有十六音，音為本，本能出字等也。梵音屈曲以因之轉變，復成一切字本也。如此間（指漢土）音唯有五，謂宮、商、角、徵、羽，字本因此，生三萬六千餘字也。（頁三六九）

此以漢土宮商五音生一切字，以比況梵土《悉曇》之十四音。宮商五音，可生三萬六千之數，梵十四音，一切字亦從此出。以此證明「字本」之原理，梵語元音有十四、十二、十六諸異說，無論孰是，皆為字母，一切字無不自此而生。今觀《通韻》云：

> 本為五十二字，實生得一百八十二文。就裏十四之聲，復有五音和合，數滿四千八百，唯佛能知。

所謂「五音和合」，似可以僧宗「用宮商於十四（音）中」解之。

沈約《答陸厥書》亦云：

宮商之聲有五，文字之別累萬，以累萬之繁，配五聲之約，高下低昂，非思力所舉。

可見南朝文士利用《涅槃經》「字本」之說合以漢土之宮商，加以演衍，當時似成為文字之一種新玩意。由僧宗之言，「善用宮商，於（梵）之十四（音）中隨宜制語」，其事當盛於南齊之初，此《悉曇章》入華後影響所產生之奇葩，僧宗所謂「隨宜制語」，當如周顒之「體語」。依僧宗之說，梵十四音明指字母，即體文（子音）亦即是紐。《封氏聞見記》稱周顒「好為體語，因此切字皆有紐」。以紐字作雙聲之遊戲。《南史》言羊戎語好為雙聲，舉「金溝清泚，銅池搖颺，既佳光景，當得劇棊。」諸句。（卷三十六羊玄保附傳）《洛陽伽藍記》載婢女之「獰奴慢罵」，皆其著例也。

北方譯刊慧遠所述之《悉曇章》

《通韻》云「五十二字」，此指梵文字母甚明。《翻譯名義集》引：「澤州云：『其《悉曇章》以為第一』，於中合五十二字。」任二北引范可中《悉曇章校注》謂「前五章半闋皆五十二字」，以為《禪門悉曇章》每章半闋之字數，任氏駁正云「五十二字仍於字母求之為近」，其說是也。

今按梵文字母字數向來有若干家之異說。澤州說蓋指慧遠，所謂「北遠」本者也。日本安然《悉曇藏序》：「定字數則述：《華嚴經》四十六字，《大梵王》四十七字，《大日經》等四十九字，《涅槃經》五十字，《裴家》五十一字，《北遠》五十二字。」又稱「慧遠，北地之音」，與僧叡為東天（竺）之音正互異。（《續藏》八四，頁三六五）同書引惠（慧）遠《涅槃疏》云：

> 胡章之中，有十二章。其悉曇（章）以為第一，於中合五十二字。悉曇兩字題章名，餘是章體。（頁四〇八）

北遠云「胡章」，指北地傳入之胡本，乃以「悉曇」二字題作章名，加上字母五十字合計之，故得五十二字之數。所謂五十二字，說即出此。據慧遠《涅槃經義記》，其「悉曇以為第一」句，應作「悉曇章」，安然所引，漏一「章」字，今據補。《翻譯名義集》所引則無誤。

何以稱為「北遠」？按唐以前有二慧遠：一為東晉廬山白蓮社之慧遠，與鳩摩羅什問答，著有《（什）法師大義》（見《大正》一八五六），一為隋淨影（寺）大師之慧遠，原為燉煌人，後居上黨之高都，故稱「北遠」。北遠事跡見《續僧傳》卷八。俗姓李氏，初於澤州東山古賢谷寺剃度。本傳記其

（隋）開皇五年為澤州刺史千金公請赴本鄉，象法再弘於桑梓，又記其棄世於開皇十二年六月二十四日，當終之日，澤州本寺講堂眾柱及高座四腳，一時同陷。（《大正》冊五十，頁四九一）故知後人所稱之澤州，即指北遠。《元和郡縣圖志》十五，澤州下云：「今州即上黨郡地，漢為上黨郡高都縣地。……後魏道武帝置建興郡，孝莊帝改置建州，周改建州為澤州，蓋取濩澤為名也。」（頁四二三）是「澤州」稱號蓋始於北周。

馬淵和夫在其《日本韻學史の研究》第二冊首章「大般涅槃經之十四音」，據安然《悉曇藏》既引「澤州疏」（頁七〇七），又引「北遠」說，不能辨其為一人。復於第三章論《涅槃經》關係，「遠」名下注云「梁惠遠」。今按慧遠活動全在北方，北齊時隨闍梨湛律師往鄴，周氏平齊廢教，慧遠與武帝辨論護法，有聲於時。烏得目為梁人？慧遠著書甚多，其《涅槃疏》十卷原書今猶存於《大正藏》三十七冊，此書全名應為《大般涅槃經義記》題「隋淨影寺沙門釋慧遠述」。卷第四，論半字、滿字之義云：

> 半、滿之義，汎論有三：一就字體以別半、滿，彼《悉曇章》生字根本說之為半，所生餘章，文字具足名之為滿。又十二章悉名為半，自餘經書記論為滿。（以下二、三兩義從略。）今此文中唯就初門及第三門初義辨之。文中有四，一就字體以辨半、滿，《悉曇》一章名之為半，餘皆為滿。……初中有四：
>
> （1）迦葉略問云：何如來說字根本？
>
> （2）如來略答：於中初明半字為本。名悉曇章以為初半。……凡夫知法必依於字，故偏說之。
>
> （3）迦葉重問字義云何？
>
> （4）如來廣辨。於中有二：一別解字義，二吸氣下總辨字相。
>
> 初中應先廣辨胡章，然後釋文。

胡章之中，有十二章。其《悉曇章》以為第一。於中合有五十二字。悉曇兩字是題章名，餘是章體。所謂噁（a）阿（ā）億（i）伊（ī）郁（u）憂（ū）咽（e）野（ai）烏（o）炮（au）庵（am）阿（aḥ）。

伽（k）佉（kh）加（g）恒（gh）我（ṅ）吒（ṭ）咃（ṭh）茶（ḍ）祖（ḍh）拏（ṇ）多（t）他（th）陀（d）彈（dh）那（n）遮（c）車（ch）闍（j）㙈（jh）若（ñ）波（p）頗（ph）婆（b）誐（bh）摩（m）蛇囉羅啝奢沙娑呵茶魯流盧樓魯、流、盧、樓，外國正音名為億力、伊離、栗、離。此是初章。

問曰：前後兩茶何別？（答）前長後短。就此章中迦、佉已下三十四字是其字體。初十二字是生字音、末後四字是呼字音，將初十二呼彼迦等生字之時，有單有複。其單呼者依後四十栗、離二音，其複呼者用後億力、伊離二音；單複呼中並有長聲短聲之別，故有四音，前後合說有十六音。而經說言「十四音」者，前十二中後二助音，非是正音，故除此二說十四音。初章如是。

將初十二單呼迦等三十四字為第二章，用十二音呼一迦字生十二字即為一遍，乃至呼茶，類亦同爾。三十四遍合為一章。

就複呼中有其十章，相狀如何？

就彼三十四「字體」中，前之五五二十五字是其毗聲，備如下辨；蛇羅等九是其超聲，亦如下說。

就毗聲中有其五句，最初迦字應配其餘三十三字入十二音為第三章。

以迦配佉入十二音生十二字以為一遍，乃至配茶，類亦同爾。是則合有三十三遍為一章矣。

取初句中末後俄字歷配其餘三十三字入十二音為第四章。

第二句中最後拏字歷配餘字入十二音為第五章。

第三句中最後拏字歷配餘字入十二音為第六章。

第四句中最後拏字歷配餘字入十二音為第七章。
第五句中最後拏字歷配餘字入十二音為第八章。
就超聲中具有九字，取前四字歷配餘字，入十二音復作四章，通前合為十二章矣。若以諸字盡具相配入十二音，通合應有三十六章，不能煩廣，略舉斯耳。」
（《大正》三十七，頁七〇七）

隋以前之《悉曇章》完整資料殊未易覩，今從《義記》中輯出此段，吉光片羽！殊為可珍。慧遠所傳之《悉曇章》原共三十六章。與今世流傳《悉曇章》之作十八章，雖有不同，實際上即取子音之五五二十五之毗聲與九個超聲，與元音十二母拼切成章。隋時北方所傳之《悉曇章》，其內容及結構，於此可窺其全貌，然後知慧遠所謂「胡章」之「章」字，即指「悉曇章」，六朝人習以「胡」、「秦」相對為言，說詳《續僧傳・彥悰傳》。安然《悉曇藏》卷三「章藻具闕」有三評，其三曰「定增減」。書中採輯（1）智廣《悉曇字記》，（2）義淨《南海寄歸傳》，（3）慧遠《疏》，（4）《仝雅悉曇》，（5）《佛哲將來悉曇》，以及空海《將來大悉曇章》諸家書鈔存，並加評語，安然此卷資料，馬淵和夫全部採入所著書之第一章「印度悉曇學」項下。視慧遠此《疏》為佚文。（頁七〇）安然廁慧遠此《疏》於唐義淨之後，是當日未睹慧遠《大般涅槃經義記》原書，不辨其為隋之沙門，殆誤為唐人矣。馬淵氏未能辨正。安然評云：

今見此十八章，只是從第八章以來，唯剩迦俄拏那四章而猶闕，無九章以後十章三合四合五合孤合字也。

慧遠此《悉曇章》雖與其他唐以來所傳之《悉曇章》頗異，北地胡本，賴此存其麟爪，何可忽視耶？

鳩摩羅什《通韻》箋

敦煌寫卷中，有一殘卷題曰《鳩摩羅什法師通韻》。原物在倫敦大英博物院，列斯坦因目一三四四號，劉銘恕嘗摘錄之（一），頗有抄失。往年在英倫，摩挲原物，細加勘正，妄有著論（二），惟未作專文加以箋證。

去冬於復旦大學中日《文心雕龍》學術討論會提出論文，題目為《鳩摩羅什通韻與文心雕龍聲律篇》，主要論點為四聲說起於悉曇提供一重要論據。惟《通韻》原文，流傳不廣，而文字艱奧，不易卒讀，因發憤重草是篇，為前作之輔車，或亦有裨於語言聲韻之學，大雅君子，幸垂教焉。

一、敦煌寫卷中有關什公之資料

什公事跡，詳《出三藏記集》傳（中卷第十四）、《高僧傳》、《晉書・藝術傳》。湯錫予先生《佛教史》考證羅什及其門下，十分翔實（三）。敦煌卷中有若干資料尚可補充，茲略記於下：

鳩摩羅什別傳（英倫$S.381_2$）檃括《高僧傳》文，約二三百字。

羅什等傳（法京P. 3037號）卷甚長，內有玄奘、羅什諸傳。

鳩摩羅什法師誦法一卷　釋道融集，台灣中央圖書館藏列目五十三號。

道融，汲郡林慮人。事詳《高僧傳》，卷六云：「（姚興）敕入逍遙園，參正詳譯。因請什（公）出菩薩戒本，今行於世。」S. 1484存序文云：「原於長安城內大西明寺鳩摩羅什法師與道俗百千人受菩薩戒，時慧融、道詳八百餘人，次預彼末，書持誦出戒本及受羯磨受戒文。」此與《晉書・載記》敘姚興

如逍遙園，「興與羅什及沙門僧略（䂮）、僧遷、道樹（標）、僧叡、道坦（恒）、僧肇、曇順等八百餘人更出大品」，當系一事。逍遙園在渭水之濱（見《大智釋論》序）。慧融即道融，道詳名可補湯書（頁二九五）所舉什公關中弟子諸人名之缺。《魏書・釋老志》又有道彤。

羅什法師贊（S. 6631 1_3）文略云：

善哉童壽，毋腹標奇。四果玄記，十□辟支。呂氏起慢，五涼運衰。秦帝生信，示合昌彌。草堂青眼，蔥嶺白眉。瓶藏一鏡，針呑數匙。生、肇受業，融、睿為資。四方遊化，兩國人師。

又詩：

證跡本西方，利化遊東國。毗贊士三千，摳衣四聖德。內鏡操瓶裏，洗滌秦王或（惑）。呑針糜缽中，機戒弟子色。傳譯草堂居，避地蔥山側。馳譽五百年，垂軌西方則。

上贊及詩可補向來總集之缺。草堂即大寺，自弘始八年以後，什公譯經多居此，於寺中構堂，緣以草苫故名。《歷代三寶記》八《梵網經》下云：「弘始八年於草堂寺……譯訖，融、影等三百人一時共受菩薩十戒。」贊云：「生、肇受業，融、睿為資。」後人稱此四人為四聖。元覺岸《釋氏稽古略》云：「師之弟子曰生、肇、融、睿，謂之什門四聖。」（《大正藏》四十九，頁七八五）湯老云：「此說不知始於何時，宋智圓《涅槃機要》載之。」今由此贊，知是說來源甚遠。道生與始興慧睿同往長安，從什公受學，（晉）義熙五年還都，故什門中以道生列首。

二、《通韻》年代上限與菩提流支之關係

《歷代三寶記》什公譯經九十七部，《大唐內典錄》收九十八部。什公譯書外著述不多，湯老撰《什公之著作》，徵述頗備，未及此《通韻》一文。《通韻》之名，見於唐人所傳《禪門悉曇章》，其序云：

> 夫悉曇章者，三生六道，殊勝語言。唐國中岳沙門定惠翻注，並合秦音鳩摩羅什《通韻》魯流盧樓為首。（北京烏字六十四號）

英倫S. 4483為楞伽經《禪門悉談章》殘文，序亦云：

> 唐國中岳釋沙門定惠法師翻注，並合秦音鳩摩羅什《通韻》魯流盧樓為首。

唐人見過什公之《通韻》，故載之《悉談章序》。今得S. 1349號寫卷，題曰《鳩摩羅什法師通韻》，什公原文乃得重見於世，似尚非完篇，《通韻》與悉曇之關係始得明瞭。唐世流傳僧徒諷詠之《悉曇章》為聯章體式，其特色為每章末句必用「魯流盧樓」四音合以切字為紐之三個同韻字，作為句中之助聲。如「頗羅墮！第一舍緣清淨座，萬事不起真無我。……魯留盧樓頗羅墮。」、「魯留盧樓」原是梵語 r·r̄·l·l̄四字母，在此用作幫聲。而「頗羅墮」則如沈約在調四聲譜中之配作雙聲疊韻之四聲紐字，大抵為反音法之同韻字，借之作為助聲，以增加聲調曲折之美，毫無取義，只是幫腔而已。《悉談章》後來演為古琴曲，流傳至今，尚可彈出。

翻注《悉曇章》之定惠法師，未詳何人，據S. 5809$_2$號有文題曰《大興善寺禪師沙門定惠贊》，共三行，文云：

池中望月，嶺上觀霞。知身虛幻，不染世花。定惠（慧）平等，十地無差。變形百億，應供婆娑。

紙上墨跡甚淡，曩年幸摩挲原物，嘗加以筆錄（劉銘恕君錄文多誤。茲為訂正）。此定惠乃大興善寺僧，與中岳沙門定惠很可能是一人（按《傳燈錄》二十一襄州定慧和尚，在福州鼓山智岳及清諤之間，又另是一人）。定惠《悉談章序》稱「通韻為秦音」，今觀《通韻》文云「大秦小秦」，言秦而不及唐，又云：「胡音漢音」「兼胡兼漢」，與僧祐《出三藏記》中《胡漢譯經音義異同記》相同，但言胡漢，不涉「唐」字，可見原本必為唐以前之作品。又《通韻》下面接書：

修多羅法門卷第一 紀王府掾太原郭珍奉教撰。

此書《舊唐書·經籍志》道家著錄，作郭瑜《修多羅法門》二十卷，在道宣《集古今論衡》之前。紀王即唐太宗第十字紀王慎，貞觀十年改封為紀王。郭氏題官銜為紀王府掾，其絕對年代正是貞觀十年。可見《通韻》決在貞觀以前早已流傳。

《通韻》一文，與日本高野山三寶院藏寶曆五年僧行願翻刻本《涅槃經·文字品》「悉曇羅文」中之序文，大致相同，其中有云：「本音梵語漢言，並是菩提流支翻注。」末亦題曰「羅什法師翻譯」。羅振玉於大正六年以此書與行願之《音注梵字次第記》合刊，目為什公原本。日僧安然著《悉曇藏》，在解釋十四音之後，亦移錄此文，蓋自來悉曇家視為瑰寶，故多所摭錄。今得敦煌此一寫本，正明言出自什公。行願本序稱「菩提流支翻注」，多此一句，為敦煌《通韻》本所無。流支為北魏明帝時永寧寺僧。是《通韻》在唐人傳寫本中，原有北魏菩薩流支翻注一說，如《悉曇章》之有「定惠翻注」，可以比參。而唐時緇流，以《通韻》為鳩摩羅什所作，流傳有自，且在菩提流支之前矣。

三、《通韻》本文疏記

鳩摩羅什法師《通韻》：本為五十二字，生得一百八十二文。就裏十四之聲，復有五音和合，數滿四千八百，唯佛〔與佛〕能知。非是二乘惻（測）量，況乃凡夫所及，縱誦百番千遍，無由曉達其章。

五十二字指梵文五十二個字母。十四之聲謂元音十四音，五音即五毗聲。下文云：「十四音者，七字聲短，七字聲長。」謝靈運著有《十四音訓敘》，《高僧傳》七《慧睿傳》稱其「乃諮睿以經中諸字並眾音異音。於是著《十四音訓敘》，條例梵漢，昭然可了。」慧睿本冀州人，嘗「至南天竺界，音譯詁訓，殊方異義，無不必曉。俄又入關從什公諮稟。復返京師（建康），止烏衣寺講說眾經。」睿為什門四聖之一，謝從睿問梵音，可算是什公之再傳。謝靈運之《十四音訓敘》在日僧安然（九世紀人）所著《悉曇藏》一書中徵引多條，可窺其說之大略，今不多引。此出什公之《通韻》既言及「曉達其章」，此「章」字自然是指《悉曇章》，下文云「又復悉曇章，初二字與一切音聲作本。」可證。

悉曇，梵語譯名為「悉馱摩引怛哩二合迦引」（Siddhamātrkā），Siddham，義為成就，本以圖表形式表示梵語子音與十二母音相結合，以便兒童學習拼音之事，義淨稱為「悉地羅窣睹」（Siddhirastu）。悉曇何時入華，近人或謂「悉曇盛行只能從唐算起(四)。」但在僧祐《出三藏記》中有《悉曇慕》二卷（《大正》五十五，頁一八），注言「先在安公注經錄，或是晚集所得」。是為晉時道安所集書，時已有「悉曇」一類之著述。道安卒於太元十年（苻堅建元二十一年，此為《高僧傳》說），道安以太元四年至長安，注意譯事，其譯胡為漢，得竺佛念之力為多。西域沙門曇摩侍之翻十誦戒，亦竺法念轉語。如是悉曇書之傳入，已早在什公、大謝之前矣。

十四音者：（附記悉曇漢譯音字）

噁短聲	a	阿長聲	ā
億短聲	i	伊長聲	ī
郁短聲	u	優長聲	ū
噎	e	野	ai
烏	o	奧	au
（庵）	am	（痾）	ah
魯	ṛ	流	ṝ
盧	ḷ	樓	ḹ

七字聲短音，指a i u e o ṛ ḷ；七字聲長者，指ā ī ū ai au ṝ ḹ，其中ai au乃二音聯結，原為增益元者，亦稱複重韻（Vradhi），亦被視作聲長。謝靈運云：「以後魯、流、盧、樓四字足之。若爾，則成十六。何謂十四？解云：前庵、痾二字非是正音，止是音之餘勢，故所不取。若爾，前止有十，足後四，為十四也。」（《悉曇藏》卷二引）

十四音之說甚繁，安然所舉計有十家。其最大歧異，在於計庵、痾二者或將魯、流、盧、樓作為二音。梁武帝著《涅槃疏》，魯、流、盧、樓四字既作蕀、力、基、梨，又稱此是外道師名葉波跋摩之說，以彈謝公，具見南朝時對梵音究心之眾，不獨謝公一人而已。

章字之聲，無音不徹。六夷殊語，一攬無遺。百鳥之聲，聽聞即解。十四音者，七字聲短，七字聲長。短者吸氣而不高，長者平呼而不遠。三身攝六賈，魯留而成班，文雜難知，會二四而不取。

章即指《悉曇章》。向來天竺即有異本，安然書卷一《定相承》篇引澤州疏云：「胡章之中有十二章。其秘曇章以為第二（一）。案西國悉曇本婆羅賀摩（Brahman即婆羅門）天所作。……今檢慧遠疏

云胡章之中有十二章。」又云：「義淨三藏《寄歸傳》云：《悉曇》總有十八章，故知中天所用十八章。……慧遠相傳牟尼三藏胡地十二章品為三十六章，知是胡地之本，非梵地之章。犍馱羅國喜多迦文是北天本。……僧睿法門是什門人。什生龜茲東天竺人，所傳是東天本也。」（《大正藏》八十四冊，頁三七一、三七二）當時已分判《悉曇章》有中天本、東天本、北天本及胡本之不同。

文中區別短音長音以吸氣及平呼狀之，「平呼」一詞甚可注意。唐處忠和尚《元和韻譜》說：「平聲哀而安」，似指低平，行願本作「短即吸氣而難聽」，又多「短長隨去入之音聲」一句，為此寫本所無（疑中唐人所增）。平呼當如慧皎述轉讀之聲有平擲、平折之平（《高僧傳》）。梵語元音之長音，ā=aa, ī=ii, ū=uu, ṝ=ṛṛ。呼氣平而長，吸氣促而短，故以譬況長、短音。

三身指法身、報身、應（化）身；六賈下文作六道，亦稱六趣（Sad gatyaḥ），謂地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天六趣。攝如言「攝諸論要義」之攝，《悉曇字母並釋義》云：「……於一聲中攝藏無量功德。……」攝字在悉曇使用甚頻繁，後來等韻家言韻亦採用「攝」字。由《通韻》此文，「一切音聲，六道殊勝語言，悉攝在中」，可見「攝」字早已出現於《悉曇章》。

「魯留而成班」句，魯留亦作魯流，如定惠序。高野山本《涅槃經・悉談章》云：「悉談，魯留盧樓為首生。」此但舉魯留以概「魯留盧樓」四流音，此四字被稱為別「摩多」（mātā），指母音之別者，ṛ、ḷ（魯、留）蓋為混合（mixed）音，含有母音及子音雙重身份，事實上 r 可以包括 r（參W. S. Allen: *Phonetics in Ancient India*, p.61, 2.12.論 ṛ、ḷ章）。

「會二、四而不取」者，上列四流音向來少用，而ḷ根本不用。《悉曇藏》引謝靈運稱：「魯流盧樓此四字是前三十四字中不取者，世俗罕用，後別出之。」

云「二、四」者，此四字有譯作二音者，如「厘厘樓樓」（《大般泥洹經》卷五，法顯譯，《大正》十二冊，頁八八八）、「唎唎栗栗」（日本宮內本）。《大般涅槃經・文字品》（宋慧嚴及謝靈運譯）說：「魯流盧樓如是四字，說有四義，謂佛、法、僧及以對法（abhidharma）……是名隨順世間之行，以是

故名魯流盧樓。」（《大正》十二冊，頁六五五）

羅文上下，一不生音。逆、順、傍、橫，無一字而不著，中（頭）邊左右，取（耶）正交加。大秦小秦，胡梵漢而超間。雙聲牒**（牒）韻，巧妙多端。牒即無一字而不重，雙則無一聲（字）而不韻。或有單行獨**佚**（隻），擿掇相連。或作吳地而唱經，復似婆羅門而誦呪。**

羅文者，題神珙之《四聲五音九弄反紐圖》中有「羅文反樣」。其解說言：「神珙以二個十六字名羅文反，此則相對十六字，縱、橫、角可讀之，故云羅文也。」凡縱、橫、角俱可讀謂之羅文，即此文所謂「逆、順、傍、橫」，及「中（頭）、邊、左、右」，「（邪）正交加」可讀，其義應同。行願本序作「中邊左右，邪正交加」。「取」疑當作「耶」，此誤耶為取，耶即邪，此處宜讀作「斜」。

超間者，超謂超聲，亦稱張口遍滿聲，表之如下：

喉間	腭下	舌頭	齗根	唇中
h（賀）	ś（娑）	ṣ（灑）	s（舍）	v（嚩）
喉腭間				
ks（乞叉）	y（野）	r（羅）	l（攞）	

下文《悉曇章》云：「胡音漢音，取捨任意」；「橫超豎超，或逆或順。」又稱：「於中二十五字正能出生長短，超聲不能收。」按二十五字指毗聲喉、腭、舌、齗、唇各五，此為梵語子音之主聲，九超聲中五處與之相配；其餘四聲為中間之聲。安然云：「毗聲五處之聲，超聲五處。中間四處之聲，都九處聲矣。」此即所謂「超、間」。

牒韻即疊韻。廣韻牒字在入聲三十帖，徒協切。牒、疊為同音字。下文云：「豎則雙聲，橫則牒

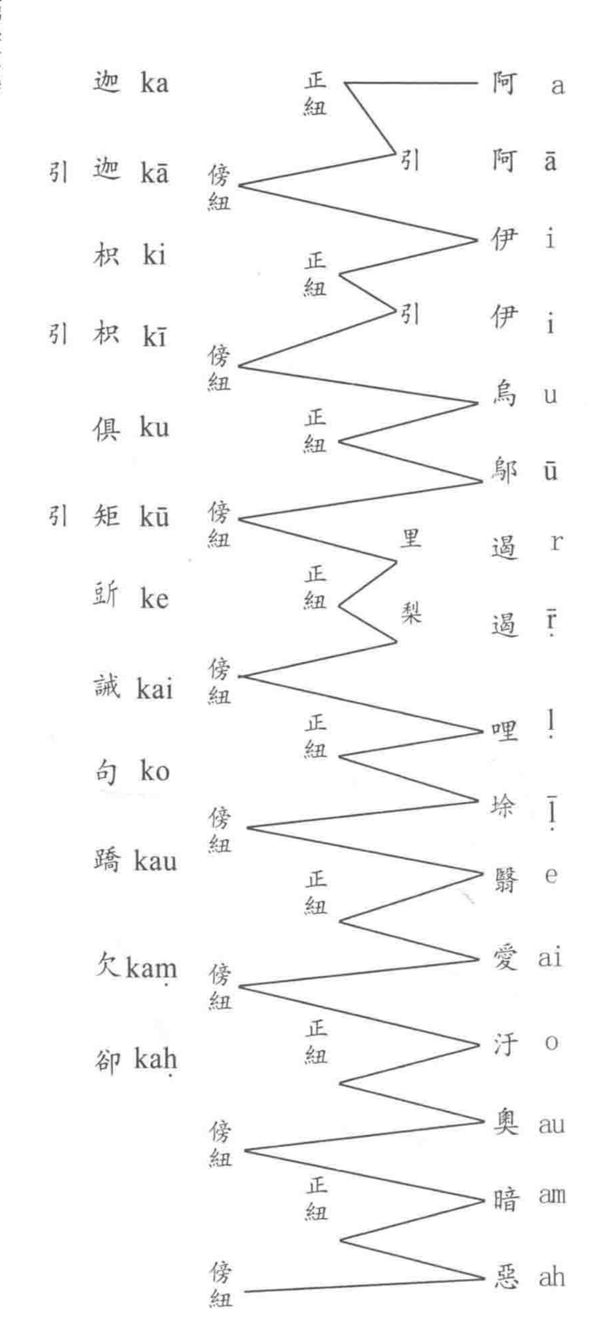
韻。」又云：「傍紐（紐）正紐（紐），往返鏗鏘。」按梵語五毗聲之區別傍紐、正紐，據安然《悉曇藏》卷二《悉曇韻紐》章論之最詳。

論梵音有四韻四聲：

四韻——阿（a）等十六兩兩相隨，一是短韻，一是長韻。阿等十六，六十相分。初六直韻，後十拗韻。「謂之四韻。韻者，聲響之所終也。」

四聲——迦（K）等三十四，五、九相折，五五毗聲，後九超聲。迦等三十四、九相對分，各紐聲連成雙聲，「謂之四聲。聲者。音響之所始也」。

所謂十四音，即以上舉直、拗諸韻，與毗聲五五、超聲九，以合十四也。茲照安然所列悉曇字翻成梵音表之如次：



通韻。下十一字悉同通韻

kṣa	乞	叉	
kṣā	乞	叉	引
kṣi kṣī	乞	使	
kṣu	乞	使	
kṣū	乞	楚	引
kṣe	乞	楚	
kṣai kṣo	乞		引
kṣau	乞	濟	
kṣam	乞	蒭	
kṣah			

落韻。下十一字亦同落韻。

（以上詳《大正藏》八十四冊，頁三八三）

紐字作紉，與敦煌寫本《通韻》同。（按：圖表中「紉」字已改作「紐」。）

此論聲是「音響之所始」（inital），韻是「聲響之所終」，即是收聲。取漢土之雙聲、疊韻，來解釋梵語之拼音現象，有時不免於比附。而正紐、傍紐在梵語中如上揭表所示，乃指母音，正紐部份只是表示元音（梵語varṇa）之長、短一組，於是知沈約《四聲譜》所云「紐屬中央一字」，此「紐」字並不專指聲母，實亦兼韻而言，時紐之含義仍甚含糊。

安然書中解釋通韻、落韻有時又引清、濁為說。在五五毗聲表之下，又言「豎行相呼為通韻，豎行交呼為落韻」。（頁三八四）此之豎行，實不同於羅文之豎行，故易引起人之誤解。

「牒則無一字而不重，雙則無一聲（字）而不韻」二句，安然所引處作「橫即雙聲，聲者無一字不雙聲也；豎即疊韻，韻者無一字不疊韻也」。恐誤。行願本均作「無一字」，故知「無一聲」之「聲」宜從旁注作「字」為是。

「單行獨侇」，行願本序作「獨隻」，但在十二例標目則作「獨進」。「擿掇」行願本作「擿綴」，詳該書例之第九。

「或作吳地而唱經」，行願本同。考什公門下有從江左來者，如僧弼之為吳人，又從廬山來者更多，故吳地唱誦之法當自北傳。

「或作婆羅門而誦咒」句，行願本作「或作羅文而念咒」，「羅文」想是「婆羅門」之訛。咒為四法寶之一，經、律、論之外，一即是咒，陀羅尼（dhāraṇī）是也。

世人不識此義，將成戲劇為情。為此輕咲（笑）之心，故沈輪（淪）於五趣。計經功德，阿僧祇亦不知。四大海水，可以升（斗）量，計經功德，元無少分。若人聞者，當獲天耳之因；若有見聞，滅生死之重罪。十惡五逆，即以云除，四重七遮，因茲永殄。至心持誦，乃證泥洹。現得生天，舌根不爛。若人擬謗，罪名轉深。世世生生，不逢善友。常生下賤，瘻跛盲聾。不識聖賢，不聞三寶，獲如斯罪，由毀大乘。佛語不輕，經文具載。恐人疑謗，故略要文，後有學之，所知焉爾。

「將成戲劇」句可注意。周貽白《中國戲曲論集》頁四四一引宋何薳《春渚紀聞》及邵博《聞見後錄》謂「戲劇二字聯用，起於宋代」。今據此文，知戲劇一名由來已久。

「阿僧祇」亦作「阿僧企耶」，義謂無數，梵語為asaṃkhya。此句謂「不知者不可計數」。

「泥洹」即涅槃。《大般涅槃經》第十三為《文字品》，云：「有十四音名為字義。所言字者，名曰涅槃，常故不流。若不流者則為無盡。夫無盡者即是如來金剛之身。是十四音者名曰字本。」（《大正藏》冊十二，頁六五三）此經為宋代慧嚴等依《泥洹經》增飾，謝靈運亦參預譯事，彼著《十四音訓敘》，即從此經悟得。

又得《悉談章》：初二字與一切音聲作本。復能生聲，亦能收他一切音聲。六道殊勝，語言悉攝在中。於中廿五字，正能出生長短；超聲不能收他，唯當地（他）自收。復有一百廿字，為他所生，復不生他，正得為他收。

《悉曇章》之構成，是以元音為經，子音為緯，以子音配元音。觀《悉曇羅文》正以啞（a）啊（ā）、噫（i）、咿（ī）、嘟（u）憂（ū）、咥（e）嘢（ai）嗚（o）咆（au）、唵（am）啊（ah）十二元音為經，而以牙音配之，其豎行之音如：

迦迦 ka kā 雞雞 ki kī 俱俱 ku kū 計計 ke kai 哠哠 ko kau 唫 kam

所謂「豎則雙聲」，以牙音之迦為聲母，則迦、雞、俱、計、哠、唫皆以K為聲母，是為雙聲。行願本自啞、啊至唵、啊共十二元音，唫為kam，而啊字重現。行願本之末雖題羅什法師翻譯，而書寫年代為唐咸通三年，蓋唐季悉曇家更改之本。今觀敦煌本《通韻》，明言「十四音者，七字聲短，七字聲長」。以謝靈運十四音訓，不取唵、啊二字，以其止是音之餘勢，故計入魯流盧樓，合成十四音，以是可推知什公所傳《悉曇章》原本，必排除庵（am）啊（ah）兩音，而採用「魯流盧樓」四音合以為元音之經，則其牙音豎行之音當為：

ka kā ki kī ku kū ke kai ko kau kṛ kṝ kḷ kḹ

故定惠《悉曇章序》云：「合秦音鳩摩羅什《通韻》魯流盧樓為首。」此什公《通韻》之特色，與唐人之用十二元音者不同。

所云「於中廿五字，正能出生長短」者，以五五共廿五之毗聲，可以配合上列各具有長短音之十四（元）音，形成《悉曇章》之拼音現象。

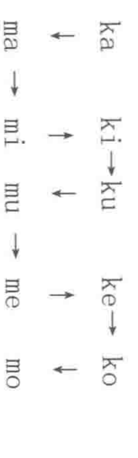
至於「一百廿字，為他所生，復不生他」者，殆即後來《悉曇章》之第十八孤合章，自kka、gga、ptaṭra、dsva、ṭschar、bhrūṃ至hṇa之類[五]。（什公譯龍樹《中論・觀緣品》云：「諸法不自生，亦不從他

生。」「自」「他」為佛家慣語。）

若長聲作頭，還呼長聲。若短聲作頭，還呼短聲。聞聲相呼，自然而會。一切音聲，能使舌根清淨，解百鳥語。就中有四百廿字，豎則雙聲，橫則牒韻，雙聲則無一字而不雙，牒韻則無一字而不韻。初則以頭為尾，後則以尾就頭。或時頭尾俱頭，或尾頭俱尾。順羅文從上角落，逆羅文從下末耶（邪）。

《悉曇章羅文》即從此文「自然而會」語演繹而出，定為四十二會，共十二例：第一「以頭為尾」，第二「以尾為頭」，第三「頭尾俱頭」，第四「頭尾俱尾」，第五「豎則雙聲」，第六「半陰半陽逆行化」，第七「邪正交加」……第十一「頭生尾」，第十二「尾生頭」。全書具在，可以參看。小西甚一在其《文鏡秘府論考》研究篇上第三章論述甚詳，茲舉一二例以概其餘。

初會（以頭為尾）



起ka行而訖mo行，此五五毗聲與aiueo拼音。

第三會（頭尾俱頭）

ka kā→kī ki→kū ku→ke ke→ko ko

ma mi mu me mo

第十五會（竪則雙聲）

ka-kā-ki-kī-ku-kū-ke-ko-kaṃ
ga-gā-gi-gī-gu-gū-ge-go-gaṃ

文云「竪則雙聲，横則喋韻」，安然引全真和尚之《注梵字次第記》云「横即雙聲，竪即疊韻」，與此恰相反。按如《悉曇章羅文》所示，迦迦、雞雞、計計、咭咭、唫俱以迦（k）為聲母，正是竪為雙聲。凡毗聲廿五聲母為十四（元）音拼音成為竪行，每一竪行都屬同一子音，故皆為雙聲。反之横讀，無論任何子音與啞、啊拼音，其收音必為啞、啊，噫、咿以下各横行亦同，是為疊韻，故曰「竪則雙聲」，「雙聲則無一字而不雙」；「横則喋韻」，「喋韻則無一字而不韻」。以是知全真說未必然。

大小更荒，皆從外皎。若翻熟地，起首中殃（央），胡音漢音，取捨任意。或似搗練，或似喚神，聽從高下。傍紉（紐）、正紉（紐），往返鏗鏘。横超竪超，或逆或順，或縱或横，半陰半陽，乍合乍離，兼胡兼漢。咽喉牙齒，咀嚼舌愕（腭）。唇端呼吸，半字滿字。乃是如來金口所宣，宮商角徵，並皆羅什八處輪轉。了了分明，古今不失。

「横超竪超」必指九超聲之子音與十四元音相配成為竪行與横行，《悉曇章羅文》第六例即為「半陰半陽逆行化」。《大般涅槃經・文字品》：「吸氣舌根隨鼻之聲，長短超聲隨音解義，皆因舌齒而有差別，如是字義能令眾生口業清淨。……是故眾生悉應皈依。諸佛菩薩等以佛性故，等視眾生無有差別。是故半字於諸經書、記論文章而為根本。又半字義皆是煩惱言說之本，故名半字；滿字者，乃是一切善法言說之根本也。譬如世間為惡行者名為半人，修善行者名為滿人。……是故汝今應離半字，善解滿字。」《文字品》最後要義在使人離半字而認識滿字。故云此是如來金口所宣。半字滿字說詳僧祐《出三藏記中《胡漢譯經音義同異記》第四：「半字雖單，為字根本，緣有半字得成滿字，譬凡夫始於無明得成常

住，故因字制義以譬涅槃。」得其旨矣。

「並皆羅什八處輪轉」句，《宋僧傳》滿月傳：「指教梵字，並音字之緣界，悉曇八轉，深得幽趣。」八處殆指八囀聲（ṣaṭa vibhaktya）即主格至呼格之八格。此句點出羅什，明出自什公之教。上引《文字品》出《大槃涅槃經》，乃「慧嚴共慧觀、謝靈運依《泥洹經》本，加之品目，頗亦治改」成三十六卷（參《高僧傳・慧嚴傳》），世稱為南本。慧嚴、慧觀皆什公及門，此南本蓋據法顯於東晉末所得六卷本而增改者，法顯於《文字品》中譯 r̥·r̥̄·l̥·l̥̄ 為厘厘樓樓四字，此則作「魯流盧樓」，正承什公之學，事至明顯。

四、附論

什公此篇，所以題曰《通韻》者，日僧安然云：「阿等十二相加迦等三十四字，於十六章一一橫呼，其於單合，是通韻也；其於合字，是落韻也。」安然區別元音之韻為二類為直韻與拗韻，阿（a）阿引（ā）伊（i）咿引（ī）塢（u）烏引（ū）翳（e）愛（ai）屬於直韻，曷哩（r̥）曷梨引（r̥̄）哩梨引（l̥̄）污（o）奧引（au）暗（m）惡（ḥ）八聲為拗韻。《悉曇章》凡「豎則雙聲，橫則疊（牒）韻」。故橫呼單合為通韻，即指 a（a）之橫行從牙音之ka起至唇音之ma皆以 a 為韻，以下iu等皆然，此即謂「通韻」。其理為至簡，只是k+a等等，橫呼單合而已。若以ks與各元音等合字，則為不協韻而成落韻矣。什公只言通韻，不言落韻，因不論kṣ一字音，不必言而其理自見。

日僧安然之八家秘錄《諸悉曇部十八》悉曇解釋三類有羅什《悉談章》一卷（馬淵書，頁一九）關於《涅槃經・文字品》之《悉曇羅文》，日本流傳原有高野山三寶院本及寶曆五年行願翻刻本，及大正六年羅振玉影印本。在宗睿之《書寫請來法等門目錄》中，有「《涅槃經・悉談章》一卷，羅什三藏翻譯，九張」。小西甚一對此本考證頗詳，認為出於後人擬作。今從S.1344號《通韻》篇，知此《悉曇羅文》序

文實襲自《通韻》，《通韻》正題曰「鳩摩羅什法師」，是《悉曇羅文》之題「羅什法師翻譯」，亦非憑空杜撰，而小西氏定《悉曇羅文》作於太和、咸通之間，蓋以宗睿入唐之時間加以推測，此謂宗睿得書於此時則可，謂《涅槃經・悉曇章羅文》作於此時則不可。此羅文用十二音，自非什公用十四音之舊，是則唐人踵事增華重作改易者，不得目為什公原本。《通韻》第二篇之《悉談章》末句云「並皆羅什八處輪轉」。「羅什」一名未必為什公自稱，《通韻》雖題「鳩摩羅什」，但無從證明為什公自撰抑為門下所筆錄，惟由什公傳授之學則屬可信。由於有菩提流支翻注一語，可見北魏以前北方已有《悉曇章》流傳，故《通韻》此文非常重要，有下列各點：

（一）為唐以前早期悉曇學提供一重要文獻。

（二）可明《涅槃經・文字品》譯「魯流盧樓」四音乃出於什公《通韻》，故與法顯所譯不同。

（三）所謂「十四音」當包括「魯流盧樓」四流音，與唐人所傳《悉談章》中天本排去此四音而作十二元音為不同體系。

Bühler在所著《印度古文字學》（*Indian Paleography*）中指出 r·ṛ·l·ḷ 四音保存在玄奘著述中，今得什公《通韻》，則更可推前矣。

釋了尊著《悉曇輪略圖抄》卷一之一，為「鬼文事」，據全真和尚《次第記》列為一表如下：

橫即雙聲雙聲者	無一字不雙聲也
豎即疊韻疊韻者	無一字不疊韻也
初即以頭為尾	後即以尾為頭
或即尾頭俱頭	或即尾頭俱尾
傍紐正紐往返鏗鏘	橫超豎超有單有複
逆和順和半陰半陽	乍合乍離兼梵兼漢

中邊左右斜正交加　　大秦小秦梵漢雙譯

（《大正藏》八十四冊，頁六五七）

此即取自《悉曇羅文》，事至明顯。何以稱為「鬼文」？其言曰：「右件文操頭文有尾，尾又有頭，不似常途形體，故世人舉而號鬼文，爰安然和尚《悉曇藏》中，處處雖引此文，一一無分明釋。」了尊於《悉曇藏》所解說，未甚了了。可見《悉曇羅文》傳入日本之後，索解人殊不容易！彼不從梵語本身尋求，故多誤解，而《羅文》遂被目為鬼文矣。今據《通韻》實應作「豎即雙聲，橫即疊韻」，豎行指以K與諸元音相配，聲母皆是K，故為雙行。橫行指各子音與元音之a ā i ī等相拼音，橫讀收聲皆是a ā i ī，故為疊韻。在梵語《悉曇章》拼音系統，其理至為簡明。全真誤作「橫即雙聲，豎則疊韻」，則扞格難通，復以漢字說之，更為枘鑿不相入矣。《通韻》一文之出現，足以修正其說。對於「羅文」之被謬解為「鬼文」，亦可為解惑祛疑，故並記之。

又記

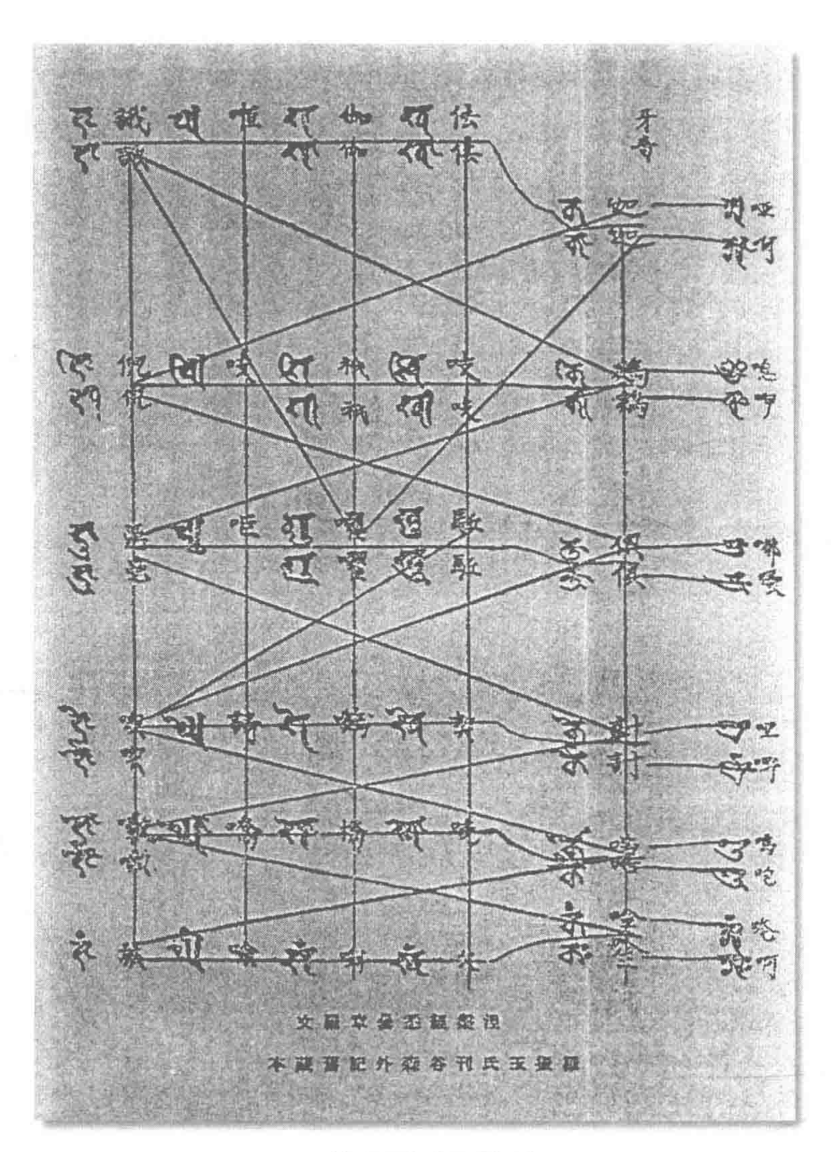
通韻文字與涅槃經悉曇章諸多雷同，參看馬淵和夫書第一章（頁九〇—一〇五）對於疊韻、雙聲與三十九會討論至詳。又同書安然一節論及通韻、落韻與清濁之關係（見頁三〇八—三一二）。又八轉聲之討論（見頁三一七）。俱極詳盡，故不復覼縷，學者應取參看。

本文原載杭州大學主編之《敦煌語言文學論文集》，浙江古籍出版社印

鳩摩羅什《通韻》箋

鳩摩羅什《通韻》箋

鳩摩羅什《通韻》箋



鳩摩羅什《通韻》箋

註釋

（一）見《敦煌遺書總目索引》，頁一三五。

（二）拙文初刊於印度馬德拉斯（Madras）一九六七年，參金文京氏日文譯本，載京都大學《中國文學報》三十二冊。

（三）《漢魏兩晉南北朝佛教史》上，頁二七六—三四〇。

（四）俞敏《等韻溯源》（《音韻學研究》第一期）。

（五）日本荻原雲來著《實習梵語學》三「書法部份」即附悉曇十八章全文。

慧琳論北涼曇無讖用龜茲語說十四音

唐慧琳《一切經音義》於「次辨文字功德及出生次第」云：「梵經云：阿察囉。唐云『文字』。義釋云：無異流轉。

或云無窮，以名句文身，善能演說諸佛秘密，萬法差別，義理無窮，故言無盡。

常云常住，言常住者，梵字獨得其稱，諸國文字，不同此例。……

總有五十字。

從初有一十二字，是翻字聲勢。

次有三十四字，名為字母。

別有四字，名為『助聲』。

稱呼梵字，亦五音倫次。喉、腭、齗、齒、脣吻等聲，則迦左縿鞞跛。五聲之下，又各有五音，即迦佉誐伽仰，乃至跛頗麼嗒莽。皆從深向淺，亦如此國五音宮商角徵羽，五音之內，又以五行相參，辯之以清濁，察之以輕重，以陰陽二氣揀之，萬類差別，悉能知矣。……

經言十四音者。是譯經主曇無讖法師，依龜茲國文字，取捨不同，用字差別也。

若依中、天竺國音旨，其實不爾。今乃演說，列之如右，智者審詳。

榱 啊 賢 縊 塢 污 翳 薆 污 奧 暗 惡

以上一十二字，是翻梵字之聲勢也。

於此十二音外，更添四字，用補巧聲，添文處用，翻字之處輒不曾用，用亦不得。所謂：

乙上聲，微彈舌 乙難重用，取去聲引 力短聲 力去聲，長引，不轉舌，

此四字即經中古譯魯留盧婁是也。後有三十四字，名為字母也。

迦　佉　誐　伽　仰　左　瑳　嵯　醝　孃　綺　姹　綮　㮏

拏　彈　佗　㧾　馱　曩　跛　頗　麼　啓　莽　野　囉　砢

嚩　捨　灑　縒　賀　乞灑（二合）

以上三十四字，名為字母，野字囉字已下九字，是歸本之聲，從外向內。

如上所音梵字，並依中天音旨翻之。

只為古譯不分明，更加訛謬，疑誤後學，此經是北涼小國，玄始四年歲次乙卯，當東晉義熙十一年，曇無讖法師於姑臧，依龜茲國胡本文字翻譯，此經遂與中天音旨不同，取捨差別，言十四音者，錯之甚矣。誤除暗、惡兩聲，錯取魯留盧婁，為數，所以言其十四，未審知何用此翻字，龜茲與中天相去隔遠，又不承師訓，未解用中天文字，所以乖違。故有斯錯，哀哉！已經三百八十餘年，竟無一人能正此失。昔先賢道安法師、苻秦帝師、東晉國德有言曰，譯經有五失，三不易也。斯言審諦，誠如所論，智人遠見明矣。以此觀之，失亦過於此說。

慧琳幼年，亦曾稟受安西學士，稱誦書學龜茲國悉談文字，實亦不曾用魯留盧婁，翻字亦不除暗惡二聲，即今見有龜茲字母，梵夾仍存，亦只用十二音，取暗惡為聲，翻一切字，不知何人作此妄說，改易常規，謬言『十四音』，甚無義理。」（下略；據高麗本《一切經音義》卷二十五）

以上為慧琳對十四音之見解，其要點如下：

（一）認十四音一數為謬妄，由於誤除去暗（am）、惡（ah）二聲而錯取魯留盧婁配之。

（二）認為乙（上）乙（去聲）力力四字是經中古譯為魯留盧婁。此四字名為「助聲」。

（三）認此古譯出於北涼曇無讖，乃依龜茲國胡本翻出，與中天竺不合，故為大謬。

考《宋僧傳》五，慧琳為「京師西明寺僧，姓裴氏，本疏勒國人，始事不空三藏。印度聲明、支那訓詁，靡不精奧。……撰《大藏音義》一百卷，起貞元四年，迄元和五載絕筆，貯其本於西明藏中。」疏勒

在今新疆南路喀什噶爾。唐時其國王姓裴，侍子常在京師（見《通典》），慧琳或即其支屬。考安然悉曇藏序屢引述裴家之說，如：

下注云：「裴家出此二解。」

真諦三藏解云：「與謝公同。云後四字足之。……」

未詳也。」下注云：「裴家為宣亮解。」

靈味小說法師解云：「具足有十四音，文中惟有十二音，當以涅槃兩字足之，而今不安者，定所

又如：裴家釋云：「波羅賀摩者，此云胡人也。」（《悉曇藏》第一，《大正續》，頁三七二）

慧遠疏云：胡章之中有十二章，其悉曇章以為第一，於中合有五十二字。……而裴家云：「或云五十二字。」（同上，頁三七三）

裴家未詳何人，或指慧琳，尚待覈定。

上錄慧琳論文字功德一段文字，全真和尚之《梵字次第記》照抄之。其書跋語云：

梵字漢音，並依中天音旨翻之。去元和中（八〇六—），於諸三藏梵本，皆有錙銖。後真諦、慈恩、義淨、善無畏、金剛智、大興善寺國師三藏和尚等梵本書同。唯是漢字有少許懸殊。總曾對本，歷勘得定。後長慶中（八二一—），遇造一切經音義一百卷及考聲十卷沙門慧琳述。全真於上兩本內取聲辨字，以字辨音，梵漢兩音，同和成一。……至太和四年（八三〇）八月一日修畢。……（《悉曇藏》，頁三七二，參馬淵書，頁八八）

慧琳撰音義至元和五年（八一〇）書成，時年七十四。其卒在元和十五年，翌歲即為長慶元年，全真自言與慧琳相遇在長慶中，相差一歲，其及見《一切經音義》自是事實。彼與慧琳並依中天音以定梵字，慧琳出不空之門，與金剛智正是同一系統，其反對他本，宜也。安然云：

> 慧遠相傳牟尼三藏胡地之本，非梵地之章，犍馱羅國喜多迦文是北天本。……僧叡法師是什門人，什生龜茲，東天竺人，所傳知是東天本也。唯西天本未聞而已。（《悉曇藏》，頁三七二）

慧琳以師承關係，排斥東天本，故以十四音取魯流盧婁四助聲者為謬。據其所言，最先依龜茲文定十四音而有取此四助聲者，實始於北涼玄始四年之曇無讖。羅什生於龜茲，故其梵本亦用魯流盧樓四字，與曇無讖同為東天本。惟後代龜茲文字母實不曾用魯留盧婁，誠如慧琳所言，其元音字母只有𑖆（ṛ）一名而已。（參看附表）

慧琳之說出自密宗不空一系，又為全真所本。全真之書傳入扶桑之後，為之詮釋者多家，如信範有《全真和尚次第記文釋》。馬淵氏書首冊第三節「中國悉曇學」，以全真之《梵字次第記》列為第一（頁八七）。幾令讀者誤認在華之悉曇學，恰興起於密宗流行之後，此又不得不為之辨正也。

a ä ā i ī u ū ṛ

e ai o au ṁ ḥ

ka kha ga gha ṅa

k̲a

ca cha ja jha ña

ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa

ta tha da dha na

t̲a (dha) n̲a

pa pha ba bha ma

p̲a m̲a

ya ra la va

r̲a l̲a wa

śa ṣa sa

ś̲a ṣ̲a s̲a

ha

趙宧光及其《悉曇經傳》

我和趙宧光素有宿緣，早年在日本內閣文庫，讀到他夫人陸卿子的《玄芝集》，卷前宧光為序，說道：

> 余志在禪而意興詩，婦志在詩，而意興禪，故余墮鄙俚、婦墮組繪，二者皆非是。

曾著其說於拙作《詞與禪悟》一文中。後來又收得宧光手寫大篆書長幅。又於《吳都法乘》卷二十二下之下《憩寂篇》五見宧光的《悉曇經傳總序》和《刻梵書釋談言小引》、《字母總持引》等篇，嗣悉南京圖書館藏有他的《悉曇經傳》一書，為江蘇省立第一圖書館之物，上有「錢唐丁氏正修堂藏書」印，蓋丁丙舊藏，復有「康熙甲子松江范纘武功氏收藏」印。承該館雅意，影得一份，久存篋衍之中，暇時細讀，倍覺其可貴。

友人李新魁[一]教授，等韻學之巨擘也，與麥耘合著有《韻學古籍述要》一書（陝西人民出版社印行），網羅古今韻學著述，共五百餘種，鉤玄提要，蔚為巨觀，獨未見及此《悉曇經傳》，其為人間秘笈，自不待論。

宧光治說文，撰《說文長箋》，其書成於萬曆戊申（一六〇八年），見該書小引。《長箋》分本部、述部（三十四卷）、作部前（四十六卷）、後部（一十六卷）、體部一十九卷、用部四卷、末部四卷。「作部」後一十六卷，其目如下：

悉曇經傳發凡、梵書總持、字母藏錄、等子刊定、門法表、等韻音聲韻、音聲通、四聲表、聲韻題綱表、華梵音聲表、五聲表、和聲通韻表、聲韻損益表、通韻。

持較本書所收《悉曇經傳總敘》及《字母總持》僅為其作部之前二種而已。為表明其書非「述」而為「作」，今以《長箋》所撰之要略作為本書附篇。

宧光自言：「髫年得《四聲等子》於先大夫齋閣……先子曰：此吾州刺史劉君所刻……尚有他書為之引導。於是再探故篋，得《門法玉龠》於亂籍中，亦劉本也。間有釋氏語，由是求之名宿中人，遭蜀僧慧鐙，得其教本一二，視劉刻小有出入……遂棄去。」（《學悉曇記》）知趙氏乃從《四聲等子》一書入手。最終撰成《等子刊誤》，糾摘其失。溯自真定荊璞首先用三十六字母重編廣韻、集韻二百零六韻，纂成《五音集韻》。王與秘以《玉篇》單字，按筆畫數序，製《篇海》一書。其後韓孝彥再按五音四聲排列，為《五音篇》，並著《切韻澄鑑圖》、《切韻滿庭芳》。至泰和間，其子道昭重編改併成《五音集韻》，增添俗字，改正等韻門法，對劉鑑、真空有極大影響。真空撰《篇韻貫珠集》即據韓氏立說。又稱：「《直指玉鑰匙》，即據韓氏書立說。」劉鑑之《經史正音切韻指南》，其至元二年自序云：「與韓氏《五音集韻》互為體用，諸韻字音皆由此韻而出。」（《四庫全書》本）自是事實。關於創定「音和」門法，《四聲全形等子》序稱：「肇自智公傳芳著述」，「芳」即指《切韻滿庭芳》。近人甯氏已證實此事。明代佛子競為等韻之業，成化間有戒璿、文儒、思遠、文通；弘治、正德有真空，均承受韓道昭一書等韻門法。

惟趙寒山對於金韓道昭之《五音集韻》一書，詆諆備至，其言曰：

> 韓氏淺陋，編輯《篇海》、《集韻》二書，以俚鄙謬之字翻譯，強作之同濁入。其子道昭陋劣滋甚。

昔韓孝彥淺陋之書，而其子道昭諸人又增益其醜。

> 《篇韻》新、舊二本，考其所增字，無一成字者，故知道昭淺陋妄作，比乃父特甚。韓韻行之既久……近者吳郡刻一顯宦所校本，如入九地之下。韓本晋十一字聲，二字並作徵母三等，當是明母四聲誤入。劉氏不察，但取韻中首字，編入《四聲等子》，鄙俗誤人，大可恨也。

趙氏譏其廣增之字，如梵譯益口旁之諸文，均屬無謂譾陋之舉。韓孝彥所編二書，全名應是《五音集韻》和《五音類聚四聲篇海》。近人甯忌浮於此二書板本廣事蒐集，研討至深，有《校訂五音集韻》問世（中華書局本），且撰：「字典史上的一塊豐碑——《四聲篇海》」（載《辭書研究》一九八七年一月）及「韓道昭與《五音集韻》」（該書前言）。諸多考證，大有發揚之功。趙氏評語，至謂所增字無一成字者，或稍過分。

趙書《五音例》謂「見谿群疑，今考《樂典》謂為咢音，名實俱稱。」咢即腭也。蓋指南海黃佐所著之書。該書有嘉靖刊本，卷十七謂胡僧字韻翻切之法，各歸其母，凡三十六。角為牙音者四；「見溪群疑」又引及王應電之說，應電崑山人。著《同文備考》、《六義音切貫珠圖》，其書附《聲韻會通》，主二十八聲。趙蔭棠《等韻源流》已詳加討論。仍沿稱為牙音。趙氏反對以其屬角，而改屬宮，以宮字出自齶音之首也。

趙氏所師法之仁淖，本書刊刻一概作淖，《吳都法乘》則作仁淖。今按《集韻・三蕭》「淖、潮」一字。是淖乃潮之異寫。劉獻廷《廣陽雜記》一云：

> 寒山趙凡夫先生六書之學，近代人無出其右者。其《說文長箋》雖未盡合於理，然亦弘博可觀矣。先生以諧聲之故，更求之等字。有真定淖公，先生師之，供養於法螺庵，與先生衡宇相望

也。湻公精五天梵書。以大梵書題法螺庵額，曰達摩商佉，至今猶在。（中華標點本）

按「達摩商佉」梵文為Dhrmā-Śaṅkha，《翻譯名義大集》一三三六之二Saṅkha海螺（目、珂）。獻廷能記趙宧光及湻公故事。其名作「湻公」，《類篇》：「湻，和也，引儀禮普湻，謂黍稷也，德能大和乃有黍稷。」一作湻亦可通。惟此書《字母總持》稱撰集者「燕山沙門仁湻」，分明是湻而非淳。

仁湻字母表且引用及烏思藏文，以示其法出於梵而變省。至華嚴字母，自西晉譯書時已入華。坊刻四十二母有二合，二合者，其曷聖多之三合，錢大昕以配匣、來、端三母。（《潛研堂文集》十六《華嚴四十二母》）《悉曇經傳》謂「坊版華嚴字母大差四處，稱『曷攞』二合，本譯『剌他』，多字本譯呵，與上共三字，乃二母也，謁並作三合一母，非是。」其說是也。按此梵字當音「囉他」，明非三合。錢氏猶為坊刻所誤。錢氏：「謂二合三合之聲，華人所不能辨。世謂見溪群疑之譜出於華嚴者，妄！」梵音系統自與華異，不能強合。可以比方，推其相通之理，而不可混為一談。

劉繼莊嘗作《新韻譜》，其悟自華嚴字母入，參以他國語言。其書雖不傳，而大旨已見全祖望所撰《繼莊傳》。散見於《廣陽雜誌》者，有若干則，涉論音學，述及吳修齡音學自負為蒼頡以後第一人。以二合韻切收盡諸法，立二十四條。雖發悟於華嚴字母，而譏其於金剛頂陀羅尼及涅槃十四音，未嘗寓目；於梵書半字、滿字，猶茫然也。吳書不傳，於此知其未涉及悉曇之業，彼於趙宧光及湻仁之書，猶忽略之。繼莊所推重者，為遼東人林益長（本裕）之《聲位（左編）》及雲南人馬盤什（自援）之《等音》，依五音分十三韻。此兩書已有《雲南叢書》及梅建校訂《馬氏等音內外集》流傳。李新魁《韻籍述要》謂馬氏韻目，多來自梅膺祈撰序失名之《韻法直圖》（附刻於《字匯》之後）。林書「呼」分為五，以配漢俗之五音，堅持閉口卷舌混呼之法，於審音亦未能精。（見該書頁二五九—中二六五）

繼莊言「自明中葉，等韻之學盛行於世。北京衍法五台，西蜀峨眉、中州伏牛、南海普陀，皆有韻主和尚，純以習韻開悟學者。學者目參禪為大悟門，等韻為小悟門，而徽州黃山普門和尚尤為諸方推重。」

獻廷受等韻之學於無錫虛谷大師（秦氏），虛谷受之語拙韻主。語拙者，真定鉅鹿縣人，實為黃山第二代韻主。獻廷自述其學脈淵源如此，為黃山韻主之第四傳：

黃山普門——語拙——虛谷——劉獻廷

由劉氏之說，可知當時之學風，以唱韻為小悟門，而盛行於緇林之間。

趙寒山之師滹公亦為真定人。不以華嚴字母設教，獨標揭不空翻譯之《文殊問經字母品》及《瑜珈金剛頂經釋字母品》二者。仁滹於《字母總持引》中力譏「華嚴字母流行於世，然不得其根原，雖唱和者眾而不知其所以為字母，何以立名，何以為用，何以取法。」蓋滹公為密宗巨匠，言有所祖。《華嚴入法界品》之四十二字觀門，同於放光般若經（卷四）及大智度論（卷四十八）。而文殊問經字母品卷上之五十字門，同於劉宋慧嚴譯之《大般涅槃經》卷八文字品、隋闍那崛多譯之《佛本行集經》卷十一、唐地婆訶羅譯之《方廣大莊嚴經》卷四、《大日經字輪品》等。梵文字母之數，原有數種異說，《大唐西域記》又有四十七言之說。（詳季羨林書（三））而主要實有四十二字門與五十字門二系。五十字系以密宗經典最為具體而微。空海著《梵字悉曇字母註釋義》即採用五十字門，以為說四十二門者淺略，說五十字門者深秘。

梵漢譯事，宋代以後頗為冷落。而禪、密、淨土諸教，風靡一時；僧人罕溯源梵筴，悉曇之業，問津者日寡。獨有悉曇真言，被譜入琴曲，唐僧普安之咒流行於代。入元有製《三教同聲》之曲，以《悉曇章》代表釋氏之樂。趙氏此書，既徵引及於普安禪師咒，茲於附編加以補充明代及清人之作，以備省覽。

周一良論吾國的梵文研究，於有明一代，已舉《四夷館考》中西天館一事。寒山此書，標出《學悉曇記》與《悉曇經傳》，其《字母總持引》且明言：

以字母統攝梵字，如海納流，故亦名般若波羅密門；以從此悟入慧門，故論云字。陀羅尼為諸陀

羅尼門。故知天竺諸陀羅尼五部文句，皆從此出，乃至震旦等韻七音之學，亦原出於此，貫徹六合者，其圓音之謂乎。

「從此悟入慧門」即所謂「小悟門」也。等韻之學源於悉曇，自是碻論。寒山此書，僅據仁淳之說立論，於悉曇之學，所知尚淺，以今日之梵學智識衡之，可討論者尚多。惟其指出劉鑒依《篇海》排列之韻中首字，編入《四聲等子》，已知《等子》乃沿襲金韓孝彥、道昭父子之舊轍，視今人唐作藩[三]、甯忌浮之說先五百年，不可謂非巨眼若燭。

寒山此書，承先啟後，在悉曇學影響下的韻書發展史上，有其應得之學術地位。清熊仕伯《等切元聲》曾引用數語，惜乎流傳不廣！其書實為悉曇學之後殿。不可不為之表彰，治梵學者幸勿忽諸！

附　重印《悉曇經傳》序

李新魁兄在《論內外轉》文中引清賈存仁《等韻精要》，以三等韻為立足點出發而區別內、外轉之觀念，指出更前之熊仕伯書中於《辨內外》一項引趙凡夫云：

> 內外八轉，絕無的據，嘗細考之，如畫卦然，一二等為外，三四等為內。止從「照母」分內門二等，惟照有字俱切入三等，所謂內轉切三也。外門二等俱有字，仍切二等，所謂外轉切二也。二十門切法：內三外二，正以照母言甚明。

李文結論即認識「照二組字就其反切以三等韻為立足點，以區別內、外轉，無一例外[五]。」但此數語不見於《悉曇經傳總敘》。據總敘稱「余作（四聲）《等子刊誤》」，今亦不傳。此書止是「總敘」，應

尚有其他圖表之屬。此書只能窺見趙氏學說之一部份。余於等韻之學，非所嫻習，安得起李君於地下，共相切磋，回首舊遊，彌深悼念。

寒山著述，世但知其輯刊《玉臺新詠》。其《說文長箋》近年因四庫全書之流通，頗為人所矚目。上海圖書館有明崇禎四年趙均小宛堂刻本。彼另有《六書長箋》與之並行，已收入《續修四庫》本，惜題名被誤作宧光。元明之間，趙撝謙著《六書本義》，吳元滿為《六書正義》，皆重聲音之理，而寒山揚扢於其間，最特出者，應為由悉曇進而從事等韻之業。本書雖非完帙，而嘗鼎一臠，倍覺可珍。余治悉曇學史，爰為整理問世，兼以紀念李新魁兄，俾為等韻學者共快一睹，想不笑余之多事也。

一九九八年十一月

註釋

（一）李新魁《漢語等韻學》，頁二四九《韻法直圖》一系的籌韻。

（二）季羨林《玄奘大唐西域記中四十七言問題》（《佛教學術論文集》，頁一四一—一四八）。

（三）唐作藩《四聲等子之研究》（《慶祝王力語言文字學術論文集》，一九八九）。

（四）本書蒙南京博物院梁白泉館長影贈。附此致謝。

（五）見《李新魁自選集》，頁二三七—二三八。

敦煌《悉曇章》與琴曲《悉曇章》

琴曲《悉曇章》與《普安咒》是一而非二，為同曲而異名，同曲而復分途發展，為音樂史家之常識，不待贅論。近時此兩曲均成為音樂系研究生碩士論文題目，港、臺兩地皆有論著，由於指導者注重音樂結構的分析，而忽略了《悉曇章》在普安禪師（公元一一一五—一一六九）出生以前，漢土流傳情況及其與文學、音樂結合的經過、和一五九二年（即萬曆二十年）最早的琴譜《三教同聲》出現之前後，釋談真言如何由普庵祖師流通的事實，沒有取得明確的論據，論文中引證了許多無正面關係的材料（一），不免搔不著癢處，茲就謭陋所知，略作補充。

《悉曇章》梵言訓成就（siddham）之章，義淨在《南海寄歸內法傳》有詳細記述，為天竺學習梵語的初級教材（二），悉曇指梵文的字母，有它的特殊形體，即所謂悉曇字。悉曇入華的年代，近時由於拙作《中印文化關係史論集語文篇——悉曇學緒論》的研究結果，修正了過去許多年以來認為起於晚唐的誤說。其實在劉宋之初，《悉曇章》已流行了（三）。

湖南洞庭湖的君山南麓龍口東側的崖壁，陰刻兩個悉曇字體的「唵」和「吽」二文，為密宗常用咒語的吉祥字（四）。據調查這一石刻的年代為公元五世紀，早於龍門石窟的梵文石刻。（見附圖）可證悉曇入華之早。並補充拙作之所不及。

日本僧人安然在所著的《悉曇藏》中，屢次引用宋國謝靈運的說話。談及梵書和佉樓書，謝氏是就慧叡居烏衣巷時向他學習梵語的（五）。印度歷史上使用的字體有笈多（Gupta）字、悉曇（siddham）字、蘭查（Ranjana）字，以及普遍使用的天城體（Devanāgarī），《悉曇章》中的字體與天城體稍異，亦是另一種字體。

由悉曇字發展為「悉曇文學」，用「悉曇章」一詞作為頌贊的篇名，稱曰某《悉曇章》而作聯章體的文學作品，保存於敦煌文獻者有多種，實際有兩大類，拙作《梵學集》討論至繁，舉例如下：

一、《禪門悉曇章》

法京伯希和目3099實為一小冊，標題曰「禪門悉談章並序」，《大正藏》早已收錄。P. 3082題作「諸雜真言」，即是此章，亦稱作「真言」。英、法收藏是件，計英有S. 4485號，法京有四件，除上述之外，又有2204、2212兩號。在唐時傳抄非常普遍。英京之件，書寫《悉曇章》八首題記有開元二十八載及天寶四載、五載，寫於黃紙上面。當是玄宗天寶年間所書寫者。

P. 3099號冊子前有序，略稱：

> 諸佛子等合掌至心聽。我今欲說《大乘楞伽悉談章》。「悉談章」者，昔大乘在楞伽山，因得菩提達摩和尚。宋家元年，從南天竺來至東都，跋陀三藏法師奉諮翻譯，其經總有五卷，合成一部。……又嵩山會善（寺）沙門定惠翻出「悉談章」，廣開禪門，不妨慧學，不著文字。（下略）

序中提到劉宋時（求那）跋陀羅和尚，跋陀實於元嘉十二年（四三五）由師子國至廣州而蒞宋國，又涉及唐時，會善寺僧定惠。可見當時悉曇學之盛行。隋釋彥琮深懂梵文，欲於「悉曇聲例，尋其雅論」，即其一例。敦煌本《通韻》說：

> 又復《悉曇章》，初二字與一切音聲作本。復能生聲，亦能收他一切音聲。六道殊勝，語言悉攝

在中。

已具體道出「悉曇章」在收攝一切聲音的神聖功能。

二、《俗流悉曇章》

見北京烏字六十四號，有序云：

> 夫《悉曇章》者，三生六道，殊勝語言。唐國中岳沙門定惠翻注，並合秦音，鳩摩羅什《通韻》魯流盧樓為首。

此翻注《悉曇章》的定惠，在敦煌S. 5809號有殘文題曰《大興善寺禪師沙門定惠讚》（隋彥琮即駐錫於此），與中岳沙門的定惠，可能是一人（六）。大興善寺在西安，向來是梵學的重鎮。從敦煌新出記錄，可知《悉曇章》在南宋以前的多種效用，普庵禪師，加以利用，訂定《釋談真言》，亦是以梵書文字作為新的陀羅尼咒語，作為佛法的總持，是順理成章輕而易舉的事情。普庵禪師是江西宜春人，紹興四年，從壽隆賢和尚出家十三年，入湘，訪溈山牧庵忠禪師，後住慈化寺。福建客屬地區及臺灣民間都有奉祀普庵祖師的寺廟。普庵禪師何由獲得梵文智識，情況不明。但在明代盛傳有「普庵祖師流通」的「釋談真言」，卻係鐵的事實（七）。

我曾印行趙寒山宧光的《悉曇經傳》（八），在該書頁八十三至八十六即是用梵文的蘭札字體印出的用悉曇字母作成的真言。在開端第一行旁邊細字記著「釋談真言」、「普庵祖師流通」十個字。這證明普庵只是「流通」咒語的人，而不是撰作咒語的人。在前面，趙宧光有《刻梵書悉曇真言小引》。文云：

> 《釋談真言》，世誦華文，未究厥始。學地知識，誤以世法揣摹，謂普庵此方祖師，何事作彼土梵咒，妄解意義，不能無礙。……凡夫因緝《說文長箋》。博采音聲字母，類同《悉曇經傳》，即藏教未收者，亦或取之。……將廣心目，遂得大梵品目。《釋談真言》即世俗所稱《普庵咒》者是也。菴係唐人，習誦唐語。唐、梵不無亥豕，特從西目，邀請燕山沙門仁公，校閱補訂，隨命墻兒摹大梵字，刻坿總持，與華嚴字母相為流通，二經皆出總持，作法小異。總持為萬國文字之先，文字為十二經文之母，能誦總持，如誦金藏，功德海量，可想見矣。……曼殊說字母，普庵宣釋談，無有二法，德不及菴而以邊國耳目聞見，輒欲裁損伽稜僊音；音聲之教幾乎復晦，孰任其咎。是以表而出之。……明萬曆辛亥，吳郡寒山迦羅越趙宧光凡夫氏述。

他說出普庵宣釋談（即悉曇字母）與文殊《問字母品》價值相等，都是「以音聲為教」。此書「字母總持」部份，錄出大梵書正體及變體。而普庵的《釋談真言》則由真定仁淳公用梵文的蘭扎字體把俗間流傳的《普庵真言》重新整理寫出，關於蘭札字體可參照《同文韻統》卷一的《天竺字母譜》。這一字體元代以後頗盛行，藏族地區至今猶通用不替。淳公事跡亦見劉獻廷的《廣陽雜記》及拙著《悉曇經傳》前言。

從趙宧光此《小引》看來，他說普庵係唐人，指他是中國人，但曾習誦唐語，是明言普庵並非懂得梵言，又稱「世俗所稱普庵咒」，似乎他已知道佛門中流行的《普庵咒》。佛寺的法事「日誦」中的《普庵咒》，早載於雲棲大師袾宏於萬曆二十八年（一六〇〇）所編的《諸經日誦》中。後來收入《禪門日誦》為一般僧侶所誦習。

趙宧光序作於萬曆三十九年（一六一一），在袾宏《諸經日誦》之後。《日誦》題稱《普安大德禪師釋談章神咒》與趙書題作《釋談真言》大異，趙書稱「普菴流通」。最近事實。

至於琴曲的《釋談章》，在明初朱權的《神奇秘譜》未之見，最早出於張德新的《三教同聲》。張書

編成於萬曆二十年（一五九二），有鐵耕道者鄭邦福序文，稱：「張賓桐精琴理……見其《釋談章譜》按而習之，如梵宮聞眾僧咒，心異之。」是先有《釋談章》一譜，未言為張所自作。另陳大斌編《太音希聲》琴譜內，有《釋譚章》商調，解題云：

太希曰：此曲乃李水南所作。始無此律，繼緣崇德希周呂選居好佛老，今水南按律搆音，未傳於世。不佞受之久矣。自萬曆戊寅災梨，以廣其傳。

此條極可注意，戊寅是萬曆六年（一五七八），德清李水南把普菴釋談真言按律搆音，譜成琴曲，在萬曆六年已經付刻問世，事實在張德新之前。茲將萬曆間與琴曲《釋談章》有關的重要事件，依年次列出如下：

萬曆六年戊寅（一五七八）　李水南《譜釋譚章》琴曲行世，可惜未見傳本。
萬曆二〇年戊寅（一五九二）　張德新按習釋談章譜。
萬曆二十八年戊寅（一六〇〇）　袾宏編印諸經日誦，內有《普庵咒》。
萬曆三十七年辛亥（一六〇九）　楊掄編《伯牙心法》，收入《釋談章》。
萬曆三十九年辛亥（一六一一）　趙宧光刻仁淖整理的《釋談真言》。

水南為浙江德清人，與楊掄均屬浙派琴家。我們不妨這樣說，把釋談章譜入琴曲，是出於浙派琴家的創始。

趙書的《釋談真言》開端：「曩謨（即南無）迦迦迦（ka ka ka）」訖於最末的「莎訶（svaha）終」。沒有像《三教同聲》等琴譜首段為「佛頭」請諸佛降臨，最後有「南無普庵祖師菩薩」及「南無百

萬火首金剛王菩薩」諸名號。如果該譜是出自普庵本人，必無自稱為南無菩薩之理。「娑訶」之後，《三教》各琴譜後都殿以「佛尾」，「增入無數天龍八部，百萬火首金剛，昨日方隅，今日佛地，普庵到此，百無禁忌」等句。《禪門日誦》中的《普庵神咒》，亦有佛頭、佛尾諸句，與琴譜一樣。可見不是普庵《釋談真言》的原貌。

由上列四項書本年代先後，可推知琴譜製作在前，袾宏隨而採入《日誦》中。趙宧光所收的《釋談真言》完全沒有提到琴譜之事，應該較近普庵推行流通《真言》的原來情景，沒有加鹽加醋。較早的琴譜又有楊掄的《伯牙心法》，為萬曆三十七年（一六七九）刊本，在該書解題說道：

> 按斯曲即普庵禪師之咒語，後人以律調擬之也。蓋緣梵有二合三合、四合之音，亦有其字，華書惟琴譜有之，故《七音韻鑑》出自西域，應琴七絃，斯之所由出也。

梵音應琴之說，或有點附會，而是曲原來出自咒語，正是事實。趙氏之書，是其明證。後來琴譜採錄《釋談章》和《普庵咒》，出於不同宗派，曲調演變至繁，范君論文已詳及之[九]，故從略。

釋談真言引之一（此為梵文之簡札體）

釋談真言引之二（此為梵文之簡札體）

釋談真言引之三（此為梵文之簡札體）

釋談真言引之四（此為梵文之簡札體）

註釋

（一）香港中文大學有楊春薇《普庵咒研究》，發表於《中國音樂學》二〇〇〇年第四期，臺灣有范李彬《普庵咒音樂研究》論文（未出版）。

（二）參看王邦維《校注》，頁一八九。

（三）《季羨林佛教學術論文集》頁三七〇，言「悉曇傳入中國的時間，饒宗頤有詳細考證」。

（四）參拙作《梵學集》中《吽字說》。

（五）拙作《文化之旅》中《謝客與驢唇書》。

（六）拙作《梵學集》，頁二〇五《禪門悉曇章作者雜辨》。

（七）普庵著有《語錄》三卷，《卍字續藏》一二六冊。王徵士等編《普庵禪師全集》，臺北：大乘精舍印經會。

（八）臺灣新文豐公司印行。

（九）參看范李彬論文表二—六（普庵咒）古琴曲一覽表，共列三十一種。

從《經唄導師集》第一種《帝釋（天）樂人般遮琴歌唄》聯想到的若干問題

梁代僧祐的《出三藏記》集是現存第一部釋教經籍的目錄。在卷十二《雜錄》之中有二十一種關於佛教音樂的作品，合為《經唄導師集》一類。所謂導師者，指從事唱導的僧眾。就中第一種即是：《帝釋樂人般遮琴歌唄》。注云：「出中本起。」

考僧祐書卷二：

《中本起經》二卷。右一部凡二卷，漢獻帝建安中，康孟詳譯出。

康譯是書，今在《大正藏》本緣部，題曰：後漢曇果共康孟詳譯。（《大正》冊四，列一九六號）此書於《化迦葉品》第三，談到帝釋的故事，大意說道：迦葉原來修治火祠，即崇拜火神的；由於受到佛的教誨，見到佛大顯神變，起初迦葉及其五百弟子，人事三火，凡千五百火，後來看見佛說火當燃，應聲而燃，說火當滅，應聲即滅。遂皈依於佛。書中敘述四天王下降，聽佛說法，明日天釋帝亦往聽去，後夜，大梵天又下來聽法，梵天的光明倍於帝釋，迦葉起初見火，疑佛事火，及佛告迦葉才知梵天昨來聽佛說法。（《大正》冊五，頁一五一）這一故事是揭示佛與婆羅門的鬥爭，兩為佛所降伏。帝釋天原是因陀羅，雅利安人所崇奉的百威之神；大梵天是婆羅門最高的神，帝釋天和他有父子的關係，但大梵天的光明又在他之上。他們都成為佛的護法大神。這一歌唄，是把《中本起經》關於帝釋的故事採其內容用以宣揚佛教的，所以冠以「帝釋」二字。

向來認為在華梵唄的起源和曹植有密切關係。僧祐所錄有《陳思王感魚山梵聲制唄記第八》。道宣《大唐內典錄》卷二：

> 《瑞應本直經》二卷，注：吳黃武年第二出。

一云太子本起瑞應，與康孟詳出者小異。陳郡謝鏘、吳郡張銑等筆受，魏東阿王植評定。見《始興錄》及《出三藏記》。（《大正》冊五五，頁二二六）智昇的《開元釋教錄》二，有相同的記載，但誤張銑作「張洗」，誤「東阿王植」作「魏河東王桓」，曰人校語第一二云：「桓＝植」（《大正》冊五五，頁四八八）據是，曹植對本起源評定之事，見於《始興錄》，可惜其書失傳。

僧祐又錄吳支謙制《連句梵唄記》第十，康僧會傳《泥洹唄記》第十一，證之《開元釋教錄》等書，俱言「支謙依《無量壽》、《中本起經》制贊菩薩，連句梵唄三契」；又說「康僧會傳泥洹唄聲，清靡哀亮，一代模式。」可見吳時梵唄流行之盛。

吳支謙所譯的《撰集百緣經》卷第二為「報應受供養品。」其中有「第（一五）帝釋天供養佛緣，（一六）佛現帝釋形化婆羅門緣。（一七）乾闥婆作樂贊佛緣，（二〇）帝釋變迦蘭陷竹林緣。」（《大正》冊四，頁二一〇—二一三）這些都是有關帝釋供養佛的故事。支謙所譯述的亦是《本起經》的事情，而更加詳細。《百緣經》有梵本，也有法文譯本，一八九一，巴黎印行。其《乾闥婆緣》說：

> 佛知王意，尋自變身，化作乾闥婆王，將天樂神般遮屍棄，其數七千，各各執琉璃之琴彈……使自取一弦之琴而彈鼓之，能會出七種音聲，聲有二十一解。……爾時，如來復取般遮屍棄琉璃之琴，彈鼓一弦，能令出於數千萬種，其聲婉妙，清澈可愛。……

又《竹林緣》云：

……諸比丘舍屍夫人將諸采女，各各執扇扇佛，般遮屍棄，乾闥婆作天伎樂以娛樂佛。

這裏屢屢提到般遮屍棄一名。法雪《翻譯名義集》二諸佛別名：罽那屍棄，屍棄二條，屍棄亦名式棄，或翻火，或訓寶髻，按梵語，屍棄義即髻。此般遮屍棄，亦稱遮屍棄羅漢。（參看木村泰賢等《梵文佛傳文學研究》，頁五四）梵言譯義可說就是五頂、五髻。（《法華文句》二：屍棄者，此翻為頂髻），般遮屍棄是天樂之神，其數可有七千之多，則天伎樂中每一成員都是遮屍棄，他和乾闥婆常在一起，乾闥婆為八部眾之一，他們能夠彈出七種音聲，聲有二十一解（《大正》四，頁二一一）這句話出現不止一次。支謙所譯此經已提到七聲，解，梵語的意思是伸長，由兩個以七聲為起音而構成的音群，係音階的一種發音法，很像中國的「調」。印度七聲sa、ri、ga、ma、ha、dha、ni和中國七聲的羽、變宮、宮、商、角、變徵、徵，有點近似。誠如支謙此譯，印度七聲，東漢末一定通過僧徒傳入我國。（參看林謙三《隨唐燕樂調研究》）支謙所造的連句梵唄共有三契，有人認為應該包括般遮琴歌唄。（湯用彤《佛教史》，頁一三三—一三四），亦有可能。所謂「樂人般琴遮歌唄」，以支謙的撰集《百緣經》證之，即指天樂之神般遮屍棄和乾闥婆所彈一弦琴所演奏的以七聲為主的千萬種妙音。這是乾闥婆為佛陀贊樂的最早記錄，從此，凡壁畫及圖繪所有描寫乾闥婆的天伎奏樂故事無不以此一故事為基礎，是非常重要的。如果支謙的「梵唄之契」包括此琴歌唄在內的話，這一歌唄雖然沒有寫明作者和年代，但僧祐把它列於經唄集之首，而且注明出自《中本起經》，其採取康孟詳所譯，甚為顯然，則必為東漢末人所制，亦可推想而知了。

當時印度七聲已傳入，這部《般遮琴歌唄》，以「般遮」取名，般遮即梵語Panca，其義為五，於七聲中般遮亦譯作般贍、般涉，《隋書・音樂志》鄭譯所述蘇氏婆的龜茲七調，「六曰般贍，華言五聲，即羽聲也。」在陳暘《樂書》卷一五九的記載：「羽調，胡名般涉調，婆羅門曰梵天聲也。」北周天和間，以五音配合梵土諸神，陳暘所記有如下表：

宮　阿修羅
商　帝釋天
角　大辯天
徵　那羅延天
羽　大梵天

羽聲即梵五聲的般贍，梵語Pañcama義是第五，因為原是第五聲，鄭譯所述則作「六曰般贍」，似因傳入龜茲後，七聲排刊順序稍有改易，故作第六。然支謙所譯天樂神稱曰般遮屍棄，則以羽聲即第五聲的「般遮」作為七音的代表。其中的道理，我推想是因為般遮是羽音，它所配的大神是大梵天，觀《中本起經》記載的故事，梵天所現的光比天帝釋還加倍，帝釋屬商聲，故以梵天的羽聲為主，這位天樂之神亦遂取般遮來命名了。

《出三藏記》所著錄的經唄集共二十一種，對於探討梵唄的來歷是極重要的資料，日本高楠順次郎與法國戴密微合著的《法寶義林》，第一冊，頁九七梵唄，（Bomba）條，已有精密詳細的討論，我認為這二十一種經唄每一種都值得做個案去研究，本文只是揭示一個例子。由支謙的譯文，我們知道東漢末已有人把《中本起經》中佛與帝釋的故事制作為梵唄，採取般遮屍棄的資料，其書題名稱「般遮」，自然可說是佛名般棄的簡稱；但其特別揭示「般遮」一名，則不能謂與七聲中的第五聲「羽聲」之般遮毫無關係，

由於羽聲的般遮，代表D大梵天，梵天地位至隆，所以，般遮自然受到重視，而被列為主聲。

密宗的贊詠法是分不同的聲，按不同時刻來作傳誦，像唐金剛智的儀軌是：

晨朝——以瀝臘

午時——以中音

昏時——以破音（伯希和疑是角調的沙識）

中夜——以第五音韻，即般涉

吳南薰解釋道：晨朝用徵聲，中午用商聲，中夜用羽聲，（說見《律學會通》）只是在不同時間，換調來唱詠；支謙所制的梵唄有三契，東晉時，周顗遇害後，高座（帛屍梨蜜多羅）省其遺孤，對坐作胡唄三契，梵響凌雲，次誦咒數千言。他擅持咒術，又譯出《孔雀明王諸神咒》（《高僧傳》），胡唄的用途在吊唁死者時亦可贊詠。高座長於音聲轉唱，他的弟子覓歷著有《高聲梵唄記》，注云：唄出《須賴經》。當日制作梵唄，往往是採取某佛經的故事，編成偈贊。東漢曇果和康孟詳譯出《中本起經》，被人取作唄的故事，支謙自己亦譯《瑞應本起經》自編成梵唄三契，高座則取《須賴經》以制唄。這些都是重要的關於經唄的著作！而般遮琴歌唄則為始作俑者。

附帶說一個問題，有人認為蘇祇婆七調的音階體系，泛行於新疆、中亞地帶，那些七聲的名稱都是直接依據龜茲語，並不等於梵語，如般瞻即用龜茲語Pañcam讀音，近維吾爾語的panj。所以肯定龜茲音樂有它自己特有的規律。但對於第五音的「般瞻」，則不免仍說是確有外來影響。我們只看波斯語的「四」字音為cahaz，而梵語為catwz；波斯語五為panj，梵語作pañca，事實是出同一語源，屬於Indo-aryan language系統，新疆龜茲回語是出自波斯語，與梵語亦復合流，故「五」字仍操panj或pañca類似的讀音，我們如果試檢讀R. L. Turner所編的字典中到七六五五，七六六九兩字，便可看到「五」字讀音與語尾變化和分佈於

不同地區的語言情況，那就不必沾沾以為必限以龜茲語為本位了。

一九八九年二月二十八日

附記

一九五六年十二月，武昌大東門外蓮溪寺東北丘山嶺上，中字形磚室墓出土一件鎏金銅飾片鏤刻佛像一尊，此為現時所知最早的候教遺物，同墓所出的有永安五年（二六二）鉛地券，知此佛像年代當為永安五年以前。自黃武三年天竺沙門維只來武昌，有譯經之舉，支謙、康僧會相繼抵吳，佛教大昌，此一藝術品，是為重要物證。

此文原載：廣東中華民族文化促進會主辦《東方文化》（季刊）創刊號，一九九三，一〇。

余一向主張「變文」在文學與藝術上的發展，有下列二途：

（1）形文：沿此推進，注重變相，是繪畫的成就。

（2）聲文：樂府辭中有所謂「變」，佛曲在唱誦時的轉讀方法，即唱腔的形成，竟陵王延請僧人作特殊的訓練，此與聲調的辨別分析是二回事，前者是音樂學，後者是語音學，不容混淆。

僧祐《出三藏證》保存許多資料，他在書中特闢《經唄導師集》一類，著錄齊梁以來他所見到的作品，本文之作，重點在指變文中的聲文一項，應加以重視。

姜伯勤先生見到此文，立即寫出「變文的南方源頭與敦煌的唱導法匠」一長文。他說我指出所謂「導師」者，指從事唱導的僧眾，文章啟發我們從佛經文體學和唱導制度的源流，來進一步深入敦煌變文的研究。

該文已收入所著《敦煌藝術宗教與禮樂文明》書中，可以參看。

三、緣繫敦煌



巴黎藏最早之敦煌寫卷《金光明經》（P.4506）跋

法京所藏敦煌卷子，以伯希和目4506號之《金光明經》卷二為最早。寫本原物為黃絹，墨色晶瑩，卷頗長，整潔可喜，最難得者，為卷後長篇題記，蓋寫於北魏獻文帝皇興五年（四七一）。茲錄其文如下：

> 皇興五年，歲在辛亥，大魏定州中山郡盧奴縣城內西坊里住，原鄉涼州武威郡租厲縣梁澤北鄉武訓里方亭南葦亭北，張壤主，父宜曹諱昺，息張保興。自慨多難，父母恩育，無以仰報。又感鄉援，靡託思戀。是以在此單城，竭家建福，興造素經法華一部、金光明一部、維摩一部、無量壽一部，欲令流通本鄉，道俗異翫。願使福鍾皇家，祚隆萬代祐例（列）。亡父亡母，託生蓮華，受悟无生。潤及現存，普濟一切，群生之類。咸同斯願。若有讀誦者，常為流通。

造素經之張壤主（一），原籍鄉為涼州武威郡租厲縣。租厲即漢時之祖厲，《漢書・地理志》，祖厲屬安定郡二十一縣之一。《續漢・郡國志》武威郡十四城，其一為租厲，注「故屬安定。」與此題記合，字亦從禾作租。《晉書・地理志》，涼州武威郡統縣七，無租厲縣，時或省罷。《水經・河水注》：「河水東北流逕安定祖厲縣故城西北，漢武帝元鼎三年，幸雍，遂踰隴，登空同，西臨祖厲河而還，即於此也。王莽更名之曰鄉禮也。李斐曰：『音賴。』又東北祖厲川水注之。水出祖厲南山，北流逕祖厲縣而西北流，注於河。」案《漢書・武帝紀》，臨祖厲河事在元鼎五年冬十月，戴震校酈注云：「近刻訛作五年」，則

以不誤為誤。李斐曰音「嗟賴」，鄺氏引脫「嗟」字。地名每異讀，祖厲蓋音如「嗟賴」也(二)。祖厲之山川，以武帝登陟而著名。沈欽韓云：《玉篇》，祖，子邪切，縣名，字從衣，不從示。所引《水經注》祖字皆從衣。此題記則從禾不從衣，與劉昭志同。《明史・地理志》：靖虜衛西南（今寧夏）有祖厲河。明胡汝礪《寧夏新志》：「靖虜堡屬右屯衛。」《清一統志》：「祖厲河在鞏昌縣會寧縣南，本名倈岔河，又西北逕靖遠縣界為祖厲河，下流入黃河。」《魏書・地形志》：「涇州隴東郡，領三縣，其一為祖居縣。」下云：「前漢屬，罷，後復，屬武威，晉罷，後復屬。」齊召南謂：「祖居即二漢之祖厲縣也。前屬安定，從屬武威，此注『前漢屬』下似脫『安定』二字，衍『罷』字。」中華標點本《魏書》校記云：「兩漢或曾罷縣，魏收別有所據，不一定衍訛。」今據此《金光明經》題記，北魏皇興初，祖厲縣實屬於涼州武威郡。豈魏收撰志時，改屬隴東郡，且易名為「祖居」乎。《清一統志》：「祖厲故城在今靖遠縣西南。」

張氏造此經時，籍貫已改屬定州中山郡盧奴縣。《地形志》：「定州原為安州，天興三年改，領郡五，首即中山郡，有盧奴縣，為州郡治。」定州之名始此，以平定天下為名也。《水經・滱水注》：「（定州）治水南盧奴之故城。……盧奴城西北隅有水淵而不流，俗名黑水池，或曰水黑曰盧，不流曰奴，故此城藉水以取名。」《元和郡縣圖志》十八定州安喜縣下「後燕慕容垂都中山，故改盧奴為弗違縣。後魏平燕，又改為盧奴。」與此題記合。清趙東潛有《盧奴水考》謂由《水經注》城內有泉一語推之，盧奴城在今州治西北，隔越唐河。（《東潛文稾》）題記云：「自慨多難」，其時敕勒屢叛，軍旅旁午，百姓多被迫遷徙。《魏書・顯祖紀》：「皇興五年夏四月，西部敕勒叛，詔汝陰王天賜給事中羅雲討之，雲為敕勒所襲殺，死者十五六。」又《高祖紀》：「是年十月丁亥，沃野、統萬二鎮敕勒叛，詔太尉隴西王源賀追擊至枹罕。（《地形志》：「河州治此，領金城臨洮四郡。」）斬首三萬餘級，徙其遺迸於冀、定、相三州為營戶。」《源賀傳》云：「是歲河西敕勒叛，遣賀率眾討之，降二千餘落……虜男女萬餘口，雜畜三萬餘頭。後追統萬、勇平、上邽三鎮叛敕勒，至於金城。」多難云云，殆指敕勒為患也。

《定州志》卷三「歷紀」書北魏時大事略如下：

神麚元年閏十月，定州丁零叛。

神麚三年，詔定州及冀相二州造船。

同四年，賑定州饑民。

太平真君五年，徙北部民於定及冀相二州。

同七年，發定州及冀相二州兵屯長安，發定司四州兵築塞圍。

《世祖紀》：「太延二年八月丁亥，遣使六輩使西域。帝校獵於河西。詔廣平公張黎發定州七郡一萬二千人，通莎泉道。」《張黎傳》云：「世祖詔黎領兵一萬二千人，通莎泉道。」此又定州人民被徵調至西北築路之事實。張壤主《題記》：「在此單城」，自指盧奴縣，而云「興造素經，流通本鄉」，必指武威祖厲縣。定州當北魏時饑饉荐臻，徭役繁興，其民或自河西遷徙至定，或被徵發服役於河西，流轉溝壑。張氏之亡父昺，死於何地不可得知，其子寫經求託生於淨土，並為群生祈脫苦難，陳詞哀戚，即今讀之，有不勝亂離瘼矣之感。

敦煌經卷寫於定州者，尚有S. 2106之《維摩義記囑累品》。其題記云：「景明原年二月廿日比丘曇興於定州豐樂寺寫訖。」即宣武帝元年（五〇〇）。今存《維摩經義記》，寫於北魏者尚有釋瓊許大統三年正月十九日寫[三]，大統十四年十月五日普濟寺僧清鸞寫[四]。據《魏書・世宗紀》：「永平二年（五〇九）冬十月己丑，帝於式乾殿，為諸僧、朝臣講《維摩詰經》。」由於在上之提倡，故此經義記寫者獨多。其一寫於定州豐樂寺，此與《金光明經》皆非敦煌當地所寫者。豐樂寺在定縣七帝寺左近，曾出土武定五年「豐樂七帝二寺造象記」，其中僧人以曇為號者有曇斑、曇秀、曇哲、曇靈、曇端等，獨不見曇興。豐樂寺造象拓本見《定縣志》卷十八《志餘金石上》。（原石存眾春園）《定縣志・古蹟篇》寺塔，

於七帝寺敘述至詳，七帝寺為定城最古之剎，北魏時豐樂與七帝二寺並稱，見《武定五年造象記》，此記出土與七寶瓶同地，今得此卷題記，關於北魏豐樂寺，又添一資料。定州於宣武帝正始二年（五〇五）刺史城陽王元鸞以赤金三十六萬斤造大佛像[五]，繕起佛寺，釋教更盛[六]，曇興所寫經在城陽王鑄像前五年耳。

《魏書・地形志》序稱：「今錄武定之世以為志，州郡創改，隨而注之，不知則闕。」錢大昕云：「伯起志州郡，不述太和全盛之規，轉錄武定分裂之制；至秦雍以西，不在東魏疆域之內，乃據永熙綰籍以足之，未免自亂其例。」《地形志》之作，向頗為人詬病，溫曰鑑因撰《地形志校錄》，惟可援據之新資料殊不多覯。若《水經注》引《魏土地記》及《大魏諸州記》，只寥寥數語。今此題記於武威郡及隴東郡所屬之租厲縣問題，提供一答案，可補伯起之缺。至租厲縣屬下鄉里名稱尤向所未聞。題記有裨於史學，更不可忽，爰不辭覼縷，為考證如右。

附錄

（一）S. 6264戒牒，《西域文化研究》第一冊附《敦煌佛教史年表》繫於公元四〇九年，即（北魏）天興十二年。按道武帝天興只六年而已，公元四〇九年乃明元帝永興元年。細審原件戒文甚長，首題「南閻浮提大寶于闐國迎摩寺八關戒牒，受戒弟子曹清淨牒」，署「天興十二年正月八日」，末行「授戒師左街內殿講經談論興教法律大師賜紫沙門道圓☒」。考《五代史》七十四《四裔附錄》晉天福三年，高居誨為判官，冊李聖天為大寶于闐國王。沙州曹氏與于闐結為婚媾，于闐事摩尼教，故其寺名曰「迎摩寺」[七]。此牒署「大寶于闐國」，必在居誨冊封之後，《居誨記》稱聖天年號「同慶二十九年」，此作「天興」，然則此天興乃于闐李聖天年號，不應繫於北魏。伯希和目3016紙背有天興七年、九年牒兩件，及天福十年牒兩件，為沙州致回鶻者，此天興亦于闐年號也。

據J. Hamilton考證天興年號共十三年（九八六—九九九），于闐文thyina-hini即天興，見所著"Les Règnes Khotanais entre 851 et 1001"。

（二）S. 6251為一入葬衣物遺冊，中間一行書「玄始九年十一月一日良☐」。玄始二字甚明，《西域文化研究》第一冊附《敦煌佛教年表》誤作「永安」，又題為「墓表」，非是。玄始蓋沮渠蒙遜年號，玄始九年為公元四二〇年，即魏明元帝泰常五年。《魏書》九十九：「永興中，蒙遜克姑臧，遷居之，改號玄始元年，自稱河西王，置百官丞郎以下。泰常中，蒙遜克李歆，尋滅敦煌。」《魏書・太宗紀》：「泰常五年，是歲李歆為沮渠蒙遜所滅，歆弟恂自立於敦煌。」即是年之事。

此一遺冊書法甚佳，末言「隨身衣裳棺木如左。見左清（青）龍右白虎前（朱雀）……物數胡僧受……」云云，胡僧不知何所指，蒙遜統治下是時胡僧著者有曇摩讖，惜墓主名字不明。一九七五年新疆吐魯番出土北涼文書，有玄始十一年馬受條呈出酒事，（《文物》一九七六・六）與此冊為同時之物，敦煌資料中有沮渠蒙遜年號者極少見。

附　北魏敦煌寫經簡目

四三五	魏太武 太緣（延）二年	《楞嚴三昧經》 令狐廉於酒泉為優婆塞史良奴寫	見「北涼石塔」《吐魯番考古記》
四五四	興安三年	譚勝寫「大慈如來十月二十四日告疏」	敦煌研究所目〇〇七
四五五	文成帝太安元年	伊吾南祠比丘申宗寫經	S. 2925
四五八	（安太）太安四年	比丘☐七月三日唐兒祠中寫經	北京地字七六
四六一	孝武帝和平二年	唐豐國寫孝經殘頁	敦煌文物所目三六六號
四六七	獻文帝天安二年	令孤隕兒字課	敦煌研究所目一一三
四六八	皇興二年	康那造幡發願文	敦煌研究所目三四三

四七一	皇興五年	《金光明經》卷二 原武威郡租厲縣張氏寫黃絹本	P. 4506
四七九	孝文帝太和三年	《雜阿毗曇心經》 太師馮熙晉國寫於洛州	S. 996
四七九	同上	《金光明經》卷四除病品 為亡比丘龍泉窟主永保寫	S. 616
四八八	太和十一年	佛經灌頂章句……經	敦煌研究所目○○九
四八九	太和十二年	《金光明經上》 張寧安寫	敦煌研究所目○○六二
五○○	宣武帝景明元年	《維摩義記》 比丘曇興於定州豐樂寺寫	S. 2106
五一二	永平五年	《大般涅槃經》卷三十二 李季翼為亡姊寫	P. 2907

註釋

（一）人名，張壤主之「壤」字，疑為「璅」之別體，從土從玉每不分，如堂亦作瑩，（《六朝別字記》），此又從衣，未敢定，頃見南朝（蕭齊）胡橋吳家村及建山金家村墓磚，有大、中、小鴨舌之名，又有大寬鴨舌、壤鴨舌，其字形一作對，又一作𡓐，並從土。（《文物》一九八〇年二月）故知𡓐即璅，同瑣，細小也，與寬相反。張壤主，或即細主之意。

（二）《玉篇・衣部》：「祖，似與切，好也。又子邪切，縣名」。按子邪切同於《漢書・武帝紀》李斐音「祖厲縣」為「嗟賴」，子邪切，音嗟。然北魏寫本明作祖，與《續漢志》同。顧野王作祖，從衣，蓋南朝人借祖字為之。《廣韻》從衣之祖有二，一入上聲語，又一入平聲麻，即子邪切。從衣之祖，字見《說文》云：「事好也」。《廣雅・釋詁》：「祖，好也」，又《方言》「珇，好也」珇與祖皆訓好，同意同義。清惠棟《後漢書補注》卷二十三云：「案司農夫人碑祖字作秈，今誤祖。」以祖為祖之誤，恐未必然。《魏書・刑法志》，（太武帝太延五年，公元四三九年）「魏虜西涼之人，沒入名為隸戶。魏武入關，隸戶皆在東魏。後齊因之，仍供廝役。」《周書》，武帝「建德六年，詔……凡諸雜戶，悉放為民。」吳其昱兄舉示，謂張氏當日或被沒為隸戶。

（三）北京辰字三十二號。

（四）法京P.3273《維摩詰義記》卷第一。

（五）定縣料敵塔前出土《七寶塔銘》。

（六）元鸞有墓誌，見趙萬里《集釋》，頁一四四。

（七）王國維撰《于闐公主繪地藏菩薩題記》頗考其史事。

北魏馮熙（?—495）與敦煌寫經
——魏太和寫《雜阿毘曇心經》跋

北魏皇室與敦煌莫高窟之關係，向來史家每提及東陽王元榮。史稱永安二年（五二九）八月，封元太榮（即元榮）為東陽王（《魏書・孝莊紀》）〔一〕。元榮在瓜州，曾廣寫佛經。日本中村不折藏《律藏分》第十四卷題記：「普泰二年，瓜州刺史東陽王元榮敬造元量壽經一百部……。」英倫S. 4515號《大般涅槃經》卷第三十一題記為「永熙二年（五三三）瓜州刺史東陽王元太榮」〔二〕，又S. 4528號《般若波羅蜜經》題記：「大代建明二年（五三〇）佛弟子元榮〔三〕。」北京圖書館華字五十號《大智度論》卷尾題記：「普泰二年……☐陽王元榮。」合以上各卷題記，知元榮任瓜州下限可至永熙二年以降。謝啟昆《西魏書》卷十二有《東陽王榮傳》，稱其大統十一年，為瓜州刺史。

據《周書・申徽傳》：「十年，遷給事黃門侍郎。先是東陽王元榮為瓜州刺史，其婿劉（鄧）彥隨焉。」謝氏蓋誤讀《徽傳》，元榮為瓜州刺史當在永安二年。至大統十一年，應指徽謀取彥事，時瓜州刺史當是鄧彥。敦煌莫高窟第八十三窟有「大代大魏大統四年戊午發願文」〔四〕，當即元榮所開之大窟。證以伯希和二五五一號殘《道經》背之《李義修佛龕碑文》有云：「復有刺史建平公、東陽王等各修一大窟。」此東陽王即元榮也。元榮事蹟，賀昌群、向達均曾考證〔五〕，及趙萬里撰《魏宗室東陽王與敦煌寫經》〔六〕備論其生平，世所共悉。然魏在孝文未遷洛以前，寫經之事業已甚盛，馮熙之寫《一切經》，即其一例。馮氏當日寫經亦有流入敦煌，而保存於莫高窟者。

英倫斯坦因九九六號《雜阿毘曇心經》卷第六末有題記甚長，共十一行，字極佳。此卷部份現印入二

玄社《六朝寫經集》列第十八(七)。曩曾摩挲原物，茲重錄如下：

雜阿毗曇心者，法盛大士之所說，以法相理，玄藉浩博，惛昏流迷，于廣文乃略微以現約，瞻四有之舌見，通三界之差別，以識同至味，名曰毗曇。是以使持節侍中駙馬都尉、羽真、太師、中書監領秘書事、車騎大將軍、都督諸軍事、啟府洛州刺史、昌梨王馮晉國，仰感恩遇，撰寫十「一切經」，一經一千四百六十四弓(卷)，用荅皇施，願皇帝陛下、太皇太后，德苞九元，明同三曜，振恩闡以熙寧，協淳氣而養壽。乃作讚曰：麗麗毗曇，厥名無比，文約義豐，揔演天地。盛尊延剖，聲類斯視。理无不彰，根無不利。卷云斯苞，見云亦諦。帝修后玩，是聰是俻(備)(八)。大代太和三年(四七九)歲次己未十月己巳廿八日丙申於洛州所書寫成訖。

卷背又有文云：

「雜阿毗曇心經卷。大代太和三年十月廿八日，洛州刺史昌黎(王)馮晉國書於洛州」題記。

此題記出於昌黎王馮晉國，蓋即馮熙。《魏書·顯祖記》：和平六年夏即位，六月封征東大將軍馮熙為昌黎王。又皇興二年六月，以昌黎王馮熙為太傅(九)。《魏書》八十三《外戚傳》：「馮熙字晉昌，長樂信都人，文明太后之兄也。」「熙尚恭宗女博陵長公主，拜駙馬都尉。出為定州刺史，進爵昌黎王。」知昌梨王應是昌黎王。題記作馮晉國，與《魏書》之作「晉昌」異，寫卷當較可信。《熙傳》又稱：「高祖(孝文帝)即位，文明太后臨朝，以熙為侍中、太師、中書監領秘書事。乞轉外任，于是除車騎大將軍開府都督，洛州刺史侍中太師如故。」官銜悉合。其太師之上有羽真一號者，《南齊書》五十七《魏虜傳》：「國中呼內左右為直真，外左右為烏矮真」。《康熙字典》謂北魏呼官吏為「真」，白鳥庫吉以

為拓拔語之真，即蒙古語之Čin[十]。「羽真」一名不見於《南齊書》，疑烏矮急讀為羽，「羽真」可能即外左右之「烏矮真」。本傳又謂其「信佛法，自出家財，在諸州鎮建佛圖精舍，合七十二處，寫一十六部《一切經》。延致名德沙門，日與講論，精勤不倦，所費亦不貲。」題記稱「仰感恩遇，撰寫十《一切經》」，《傳》則言寫一十六部《一切經》，蓋寫十部《一切經》事在太和三年，其後必再續寫六部，故得十六之數。此事《釋老志》不載；由此題記知北魏寫經事業之盛。帝舅昌黎王馮熙提倡之功獨多。《南齊書・魏虜傳》云：「偽太后馮氏兄昌黎王馮莎二女，大馮美而有疾為尼，小馮為宏（即孝文帝）皇后」，是馮熙又名馮莎也。馮氏系出北燕；熙之父朗，朗之父弘，與馮跋俱王燕。《魏書・海夷馮跋傳》，稱跋父安，東徙昌黎，家於長谷，此熙所以得封為昌黎王也。朗有女入宮為文成帝皇后，即文明太后也，承明元年尊曰太皇太后，臨朝聽政，同祖為立報德佛寺。太后以高祖富於春秋，乃作《勸戒歌》三百餘章，又作《皇誥》十八篇[一一]，左僕射李思沖為之注解[一二]，孝文之喜華化，似得力於母教；而魏世宮廷佛法復盛，燕之馮氏，與有力焉[一三]。

馮朗既追贈燕宣王，太后為立廟長安，又立思燕佛圖於龍城，皆刊石立碑[一四]。馮熙一門顯貴，其二女並為孝文皇后，姊即幽皇后，嘗出家為尼；妹即廢后，為練行尼，終於瑤光寺[一五]。太和二年春正月，封昌黎王馮熙第二子始興為北平王，太和五年七月，封昌黎王馮熙世子誕為南平王[一六]。是年，詔昌黎王馮熙為西道都督，擊破蕭道成豫州刺史垣崇祖於下蔡[一七]。題記所稱皇帝陛下，乃指孝文帝；太皇太后，指文明太后。其贊曰「帝脩后玩，是聽是備」。有訓誥之意，后謂其女也。開端云：「《雜阿毗曇心》者，法盛大士之所說。」法盛即法勝（Dharmaśrī），《阿毗曇心論》四卷[一八]，東晉初已由罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯出，風行一時。僧伽提婆又譯《增一阿含經》，甘肅酒泉發見承玄元年，高善穆所立石塔，其經柱即刻《阿含經》卷四十二之《結禁品》（第四十六）[一九]。可見提婆譯本為人重視之情形。

《水經・㶟水注》記平城云：「魏天興二年遷都于此。……（其水）又南逕皇舅寺西，是太師昌黎王馮晉所造，有五層浮圖，其神圖像，皆合青石為之，加以金銀火齊，眾綵之上，煒煒有精光[二十]。」《魏

書》熙《傳》稱其「建圖精舍，合七十二處」，「在諸州營塔寺多在高山秀阜。」此即其一。熙二女為孝文帝皇后，故稱曰皇舅寺，其所造浮圖可考者僅此。《魏書・外戚傳》熙字「晉昌」，《水經注》作「馮晉國」，與英倫《阿毗曇心》題記兩稱昌梨王馮晉國正合，可以訂史。並補標點本《魏書》校勘記之缺。明朱謀㙔《水經注箋》校本引《後魏書》：「馮熙字晉國。」楊守敬《水經注疏》云：「《魏書・馮熙傳》字晉昌。」但朱氏所見本《魏書》實作「晉國」。

馮熙於太和三年在洛陽州任內，寫《一切經》十部；《一切經》每部一千四百六十四卷，共一萬四千六百四十卷，此《雜阿毗曇心卷》第六，只是萬分之一。書於洛陽而流入敦煌，可謂滄海一粟耳。時孝文尚未遷洛也。麥積山石窟，其開鑿約在北魏恢復佛法至太和遷洛前後。麥積石窟造像風格頗近莫高之早期魏窟，《釋老志》云：「涼州平，徙其國人于京邑，沙門佛事皆俱東。」沙門與佛事每隨政權而遷移，莫高之開窟，北魏東陽王實為一重要角色；王及其戚屬自洛至敦煌，寫經之傳播自意中事，前此馮熙在洛陽所寫之《阿毗曇心》殘卷在莫高窟發見，正可說明此一史實。此事對於早期寫經習尚及其發展極有關係，故發其端倪，以俟他日進一步之探討云。

附 魏鄧彥妻寫經跋

法京伯希和目列3312號為《賢愚經》卷第一，僅存經文二行，及書名卷數一行，末題記云：

燉煌太守鄧 彥妻
元法英供養。為一切

似未寫完，妻字形習見於北魏碑誌。王重民《目錄》作「鄧季彥」，然原文實無「季」字。（見附

圖）

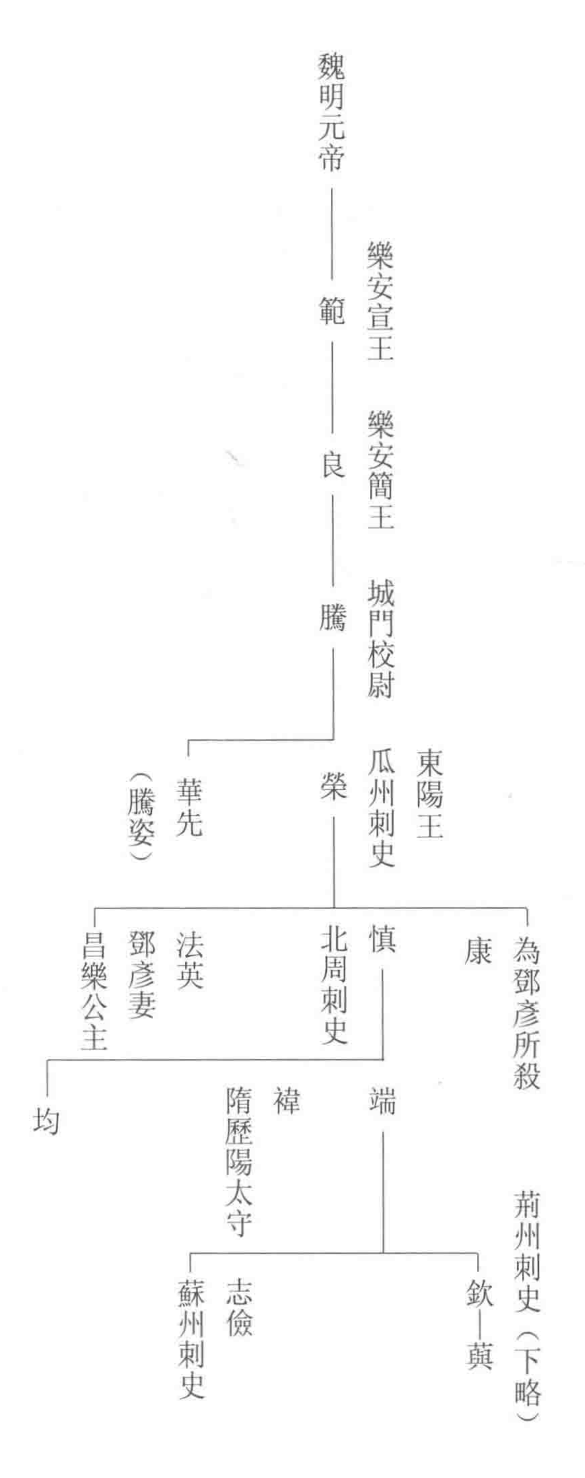
鄧彥者，東陽王元榮之婿也。趙萬里嘗錄所見鄧彥夫婦寫《摩訶衍經》卷第八題記稱：

> 大魏大統八年十一月十五日，佛弟子瓜州刺史鄧彥妻
> 昌樂公主元敬寫《摩訶衍經》一百弓（二一）。

彥妻為東陽王榮之女，封昌樂公主。據是跋，大統八年鄧彥已代東陽王為瓜州刺史矣（二二）。伯卷3312號則稱曰：「燉煌太守」，似彥在竊瓜州之前，嘗官燉煌太守，其妻為東陽王女，故姓元，法英殆其法號，此可補史傳及歷來考元榮生平之缺。

《周書・令狐整傳》云：「刺史魏東陽王元榮辟為主簿。」「孝武西遷，河右擾亂，榮仗整防扞，州境獲寧。及鄧彥竊瓜州，拒不受代，整與開府張穆等密應，使者申徽，執彥送京師。」又《申徽傳》記之較詳云：「先是東陽王元榮為瓜州刺史，其婿劉彥隨焉。及榮死，瓜州首望表榮子康為刺史，彥遂殺康而取其位。屬四方多難，朝廷不遑問罪，因授彥刺史，頻徵不奉詔。……（文帝）乃以徽為河西大使，使密令圖彥。……徽先與瓜州豪右密謀執彥，遂叱而縛之。」豪右即指令狐整也。鄧彥之姓，《周書》兩《傳》前後乖異，《申徽傳》作劉彥，與《整傳》不同。張森楷校記云：「《通鑑》卷一五九作鄧，《冊府元龜》卷六五七作劉，未知孰是」。中華標點本據張校而依違未決。近人論元榮事多作劉彥。今據此《賢愚經》，寥寥數行，可斷必從《令狐整傳》作鄧彥為是，一字千金，非此之謂歟？

附元榮世系表：


魏明元帝
範
樂安宣王
良
樂安簡王
騰
城門校尉
榮
瓜州刺史
東陽王
華先
（騰姿）
康
為鄧彥所殺
慎
北周刺史
法英
鄧彥妻
昌樂公主
端
禕
隋歷陽太守
均
欽
荊州刺史（下略）
蕆
志儉
蘇州刺史

註釋

（一）宿白《敦煌莫高窟早期洞窟雜考》稱：「孝昌元年（五二五）九月之前，北魏明元帝四世孫元榮出任瓜州刺史，從洛陽到敦煌。」考《魏書・孝莊紀》，「永安元年六月癸卯以高昌王子光為平西將軍瓜州刺史，襲爵泰臨縣開國伯高昌王」。而同《紀》云翌年「八月丁卯封瓜州刺史元太榮為東陽王」，則元太榮之前一年高昌王光實為瓜州刺史。

（二）東陽王元太榮，劉銘恕錄誤作「王氏太粲」（《敦煌遺書總目索引》，二〇〇頁）。

（三）劉銘恕「元榮」誤作「元集」（同前注，二〇三頁）。清人修《敦煌縣志》有《元榮傳》。

（四）見謝稚柳《敦煌藝術敘錄》，一五三—一五五頁。

（五）賀昌群文見《東方雜誌》第二十八卷十七號，向達《莫高、榆林二窟雜考》見《文物參考資料》第二卷第五期。塚本善隆《敦煌佛教史概說》（《西域文化研究》第一）。

（六）《中德學誌》五卷三期，一九四五。

（七）見《敦煌總目索引》，一二九頁。

（八）按原文作「諦修」，應是帝修，亦「帝」應作「諦」，二字顛倒，細看有乙號，已自更正。

（九）馮熙曾為定州刺史，《民國定州志》列熙入《人物鑒戒篇》。

（十）《東胡民族考》。

（一一）《魏書・皇后傳》。

（一二）《南齊書》五十七。

（一三）北方佛法興隆之地，莫如涼燕，參湯用彤《南北朝佛教史》，五〇五頁。

（一四）《魏書》后本傳。

（一五）《魏書》十三《皇后傳》及《洛陽伽藍記》瑤光寺條。

（一六）《魏書・高祖紀》。

（一七）《魏書》卷九十八。

（一八）I. Armelin近著法譯《阿毗曇心論》，其前言論述此經原委甚詳，惟未及馮熙事。

（一九）此新資料見王毅《北涼石塔》（《文物資料叢刊》），一—一七九頁。

（二十）皇舅寺　熊會貞《水經注疏》：「寺在今大同縣東南」。《析津志》有，《大金西京武州山重修大石窟寺碑》稱「寺中遺刻有一云：『安西大將軍宕昌鉗耳慶時鐫，大代太和八年建十三年畢。』慶時即宦官王遇，後進爵宕昌公。《水經・㶟水注》（平城）東郭外太和中閹人宕昌公鉗耳慶時立祗洹舍於東皋。」宕昌公亦見《魏書・馮熙傳》。長廣敏雄以為雲岡石窟，有為王遇在馮熙支持下建造者。（《東方學》六十期）

（二一）據趙萬里著《魏宗室東陽王榮與敦煌寫經》（《中德學志》）引。趙氏讀「元敬」為姓名，謂「敬殆榮之女」。余疑當讀作「敬寫」為是。

（二二）《敦煌遺書散錄》〇六〇七李木齋藏《無量壽經》卷下題「瓜州刺史元太榮所供養經」，「比丘僧保寫」。李氏引《通鑑》「大統十一年東陽王榮為瓜州刺史」。然據《摩訶衍經題記》，《通鑑》之說實不可信。

神璽三年光世音贊跋——柏林印度藝術博物館（Museum für Indische Kunst）藏經卷題識

戴仁（J. P. Drege）先生出示柏林經卷二種照片，其一為神璽三年，光（觀）世音贊並題記，卷中書觀世音作光世音，繫以讚云：

魏隆大道，玄通無津。
庨（一）廓幽微，眺覩叵聞。
至人精感，䫲然發真。
三光俱威，乾巡（坤）改新。
□□無際，含氣現民。
顯矣世尊，明德感神。

神璽三年七月十七日張施於宾（冥）安縣中寫訖。手拙，具字而已，見者莫嘆也。若脫漏，望垂珊（刪）定。
三光馳像，機運迴度。大夫失計，志意錯寞（誤）。一計不成，亦為百寞。

共存三十九行。

神璽為北涼段業年號（三九七）。《晉書・載記》二十九：（沮渠蒙遜）推（呂）光建康太守，段業為使持節大都督、龍驤大將軍、涼州牧、建康公，改呂光龍飛二年為神璽元年。業以蒙遜為張掖太守。洪亮吉《十六國疆域志》卷九：晉昌郡，《晉書》：「神璽二年，呂光太守王德以郡降，殺業。」晉昌領縣七，內有伊吾、冥安。《元和郡縣圖志》：「瓜州晉昌縣，本漢冥安縣，屬敦煌郡，因縣界冥水為名也。晉元康中，改屬晉昌郡。周武帝省入涼興郡。」按冥安本為漢縣。西晉置晉昌郡，冥安為郡治。《元和志》考證云：「冥，晉志作宜，舊志作寘，皆形近之訛〔二〕。」楊守敬《隋書地理志考證》亦云：「《通典》作宜安，誤。」此寫卷字形極近舊《志》；作寘，實即㝠字之異形。張施於冥安縣寫此《觀音讚》，時在神璽三年七月。唐代藍谷沙門惠詳著《弘贊法華傳》，僧祥著《法華傳記》各十卷，均有「書寫」一門，但述齊隋以來，未能上溯北涼之世，茲可補其不及。

梵譯Avalokiteśvara之魏菩提流支作「觀自在」，其字由「觀者」（avalabitṛ），「自在者」（Iśvara）合成。自什公以來譯作觀世音，相沿至今。在此以前，竺法護譯《正法華》、《光讚般若》諸經，常作「光世音」。此《贊》寫於北涼段業之時，仍採竺法護之譯，法護別出《光世音經》，可以參證。

《贊》前文字，大書菩薩化身，示現像。其言曰：「或梵天像，或天帝……大像、或轉輪聖皇，凡四☐域像，或殊持像，或復示現，更足羅烈（列）形像，或現將軍像，或現沙門、梵志之像，或現金剛神、隱士、獨處仙人、童儒像。光世音菩薩遊詣佛土，而並示現若干種形像在所變化，開度一切。」此一化身之思想，來自印度教，其溼婆（Śiva）派謂之變形（Veṣa）或變出（srj），而毘溼奴（viṣṇu）派謂之權化（avatāra），其義一也。

敦煌藏經洞所出《觀音經變》絹本，紙本畫件甚夥，就中以S. 5642號之白描卷子最為特出，莫高窟壁畫以《普門品》為主題，起於隋代，已有人詳細考述〔三〕，茲不復贅。此神璽三年寫卷，散在德國，為早期之物，至為可寶，亟宜著錄，以供同好之研討云。

神璽三年光世音贊（一）

神璽三年光世音贊（二）

神璽三年光世音贊（三）

註釋

（一）庨，丘支切，宮室高遽貌，見《類編》。

（二）《中華本》，頁一〇四一。

（三）見《敦煌研究》一九八七，三（一二），羅善慶《敦煌藝術中的觀音普門品和觀音經變》。

神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題

胡適之在《荷澤大師神會傳》說道：荷澤門下甚少傳入，雖有博學能文的宗密，終不成革命真種子。

又云：

> 宗密自稱是荷澤法嗣，但他對於神會的教義往往感覺一種吶吶說不出的不滿足。……宗密在圓覺《大疏鈔》裏，態度更明白了，他說頓悟是不夠的，頓悟之後仍須漸修，這便是革命之後的調和論了（一）。

關於神會的法嗣，宗密在他的《神門師資承襲圖》曾列出一個表（二）：

慧能第六——神會第七

- 魏州寂
- 邢州惠覺
- 太原光瑤
- 涪州朗
- 襄州寂芸
- 摩訶衍
- 西京大願
- 淨住晉平
- 河陽空
- 磁州智如——益州南印
  - 東京神照
  - 益州如一
  - 遂州道圓
  - 建元玄雅
- 荊州衍
- 浮查無名　花嚴
- 東京恆觀　疏主
- 路州弘濟
- 襄州法意
- 西京法海
- 陝州敬宗
- 鳳翔解脫　西京堅

由上表看來，神會門下並不寂寞，這些人物，我們在這裏，不想一一考證，只把摩訶衍提出來，加以研究。

摩訶衍在禪宗史上是一位相當陌生的和尚，向來沒有人能夠知道他的來歷，敦煌所出列伯希和目4646號，有《頓悟大乘正理決》一卷，題曰：

前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫撰

這卷的前面有王錫《敘》，略云：

……粵我聖贊普，夙植善本，頓悟真筌，愍萬性以長迷，演三乘之奧旨。……頒傳境內，備遣精脩，交聘鄰邦，大延龍象。曾於五天竺國，請婆羅門僧等卅人，於大唐國請漢僧摩訶衍等三人，同會淨域，互說真宗。……首自申年，我大師忽奉明詔，請與小乘論議，商確（榷）是非……至戊午年正月十五日，大宣詔命曰：摩訶衍所開禪義，究暢經文，一無差錯，從今已後，任道俗依法脩習。……

王錫所記，即當日摩訶衍應棄松德讚贊普之聘，前往吐蕃，與印度僧蓮華戒（Kamalaśīla）辯難條答之語，這是中古禪學史上具有國際性宗教交涉的一篇極有價值的文字。戴密微教授（Prof . Paul Demiéville）不惜花十年的精力，把它全部譯成法語，並加詳細的注釋，寫成他的名著*Le Concile de Lhasa*一書，我近來因為發覺倫敦大英博物院藏列斯坦因目2672號殘卷，即是王錫的《頓悟大乘正理決》；拿它和巴黎本合校，重新整理寫定，準備付印。對於禪宗有關史籍，多所涉獵，始在《禪門師資承襲圖》裏發現了摩訶衍是出於神會門下的記載。

此外，李邕的《麓山寺碑》，亦談到摩訶衍，說道：

有若摩訶衍禪師者，五力圓常，四無清靜，以因因而入果果，以滅滅而會如如。有若首楞法師者，文史早通，道釋後得……並建場所，牙（互）為住持(三)。

可見摩訶衍禪學的湛深，且曾經住過長沙嶽麓寺了(四)。

同時，王錫所記，在吐蕃與摩訶衍開示禪教的，尚有達摩麼低其人，他說：

臣摩訶衍言，當沙州降下之日，奉贊普恩命，遠追令開示禪門。及至邏娑，眾人共問禪法，為未奉進止，冈（罔）敢即說。後追到訟割，屢蒙聖主誥（詰）訖，卻發遣赴邏娑，教令說禪。復於章蹉，及特便（使）邏娑，數月盤詰，又於勃礐漫，尋究其源，非是一度。陛下了知臣之所說禪門宗旨是正，方遣與達摩麼低同開禪教，然始勅命頒下諸處，令百姓官寮盡知。（參P、S兩本）

達摩麼低一名，巴黎本缺「麼」字，但作達摩低（C1 p. 155），誤。達摩麼低即是Dharmamati的梵名，漢僧每有梵名，像玄照，梵名般迦舍末底，唐言照慧，即其一例（見《求法高僧傳》）。在上舉宗密的《禪門師資承襲圖》裏，有「襄州法意」「達摩」是法，「麼低」梵文ma-ti有thought、mind等義（Macdonell: *Sanskrit Dictionary*, p.214），是「達摩麼低」，唐譯「法意」，此人可能即襄州法意，與摩訶衍實同出於荷澤神會的門下。如果我的考證沒有錯誤的話，神會的法嗣，竟有二人遠入吐蕃傳教，這增加了禪宗史一段極重要的史實，而且對摩訶衍思想的來源，得到了許多的線索。

在王錫的記錄中，有一段說道：

摩訶衍依止和上，法師降魔，小福張和上，唯仰大福六和上，同教示大乘禪門，自從聞法以來，經五六十年(五)。

所謂依止和上，是比丘出家後依止著他的某一先輩比丘，受他的監督，從學參禪，這個所從學的法師，便是依止和尚(六)。

這裏所言的降魔，可能是袞州降魔藏禪師，小福即是京兆小福禪師，大福或者是西京義福禪師，這三人都在北宗神秀法嗣十九人之列，具見於《景德傳燈錄》，是摩訶衍本來是出於北宗嵩岳一派，後來才進南宗荷澤神會的門下的。

在敦煌經卷中S. 4268（G. 5987），即《大乘開心顯性頓悟真宗論》，題「沙門大照居士慧光集釋」，前有序云：

> ……時有居士俗姓李名惠光，是雍州長安人也。法名大照，不顧榮利，志求菩提，前事安闍梨，後會和尚，幸已親承口決，密授教旨，至於精義妙理，達本窮源，出有入無，圓融自在。

又S. 5532為《禪門經》，前有沙門慧光《序》云：

> 余乃身年三五，遊歷十方，自為生死事大，遂發弘願，處處求法。吾於嵩山嵩岳寺禮拜寂和上，問言：汝誦得菩薩戒不？汝若求法，要須誦戒，即與汝緣。吾不經一兩個月誦戒了，遂便求法，直至三年。一得緣來於百山，三年安居蘭若，遂向龍福山更住，轉《法華經》。……沙門慧光，聊述意懷，題之於後。

合上兩條記載，這慧光法師，曾於嵩岳寺禮拜普寂禪師，又事安闍梨，安應該是與神秀同門的嵩岳慧安國師(七)，後來又事會和尚，則是神會。

摩訶衍依止北宗嵩嶽，後入神會門下，慧光初亦薰沐於嵩嶽的漸門，後復師事神會，兩人都是「轉益

多師」，情形很相類似。

《傳燈錄・神會傳》云：

六祖滅後二十年，曹溪頓旨，沈廢於荊吳，嵩嶽漸門，盛行於秦洛，乃入京。天寶四年，方定兩宗，乃著《顯宗記》盛行於世……大曆五年，賜號「真宗般若傳法之堂」……

我疑心神會入京之後，重定兩宗；在這時候，便有許多神秀門下，向其參拜，北方漸教，遂與南宗會流，摩訶衍和慧光，即是最好的例子。慧光且集釋《大乘開心顯性頓悟真宗論》，標出「頓悟」宗旨，可見神會對於北方漸門影響之大了。

《神會語錄》云：

遠師問：嵩岳普寂禪師，東岳降魔禪師，此二德皆教人「疑心立定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」指此以為教門，禪師今日何故說禪？不教人「凝心入定，住心看靜，起心外照，攝心內證。」何名為坐禪？

和尚答曰：若教人「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，此是障菩提心。今言「坐」者，念不起為「坐」，今言「禪」者，見本性為「禪」……(八)。

又說：

問：何者是大乘禪定？

答：大乘定者，不用心，〔不看心〕，不看靜，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看……
問：云何不看心？
答：看即是妄，无妄即无看。
問：何不看淨？
答：无垢即无淨，淨亦是相，是以不看。

「看心看淨」，原是嵩岳一派的學說，在《壇經》裏，認為「心起看淨，卻生淨妄」，「看心看淨，卻是障道因緣。」和神會《語錄》相同。胡適之先生因謂《壇經》中這些話，只能看作神會駁普寂的話。關於《壇經》問題，此時暫撇開不論。我以為「看心」的一套主張，在敦煌經卷亦可找到一些材料。S. 1494是臥輪禪師《看心法》，茲錄其文如下：

臥輪禪師《看心法》，隨心動念，攀緣諸境，不須收攝，不須遮口截，不須伏禁，不須證住。所以然者，心若有生，即有動亂；有動亂故，便有攀緣；有攀緣故，即須收攝；遮口截，伏禁。然其心性，湛若虛空，本來不生，實亦不滅，何須收攝！遮截，伏禁，徒廢其功！而若人求道，不習此，千劫萬劫功夫，徒自疲勞忍辛苦，究竟不免墮三塗。……智者求心不求佛，了本生死即無餘……種種辯說勞神慮，不知一心向身看，心中寂淨無一物，無性不動性第一……(九)。

臥輪禪師的「看心法」是認清心中寂淨，原無一物，湛若虛空，本來不生不滅，不必加上收攝證住等工夫，豈不即是反對嵩岳一派，而與神會宗旨符合嗎？《景德傳燈錄·神會傳》末記云：

有僧舉臥輪禪師偈云：「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。」六祖聞之曰：

「此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。」因示一偈曰：「慧能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提怎麼長？」

原書注云：

此二偈誰方多舉(十)，故附於卷末，臥輪者非名，乃住處也。

據此「臥輪」一是假託的名稱，他的看心法，和神會思想似乎不無關係，是很值得研究的。看心本來有一套理論，日僧最澄《將來越州錄》中有《看心論》一卷(一一)，王錫所記摩訶衍在吐蕃與梵僧的問答，許多地方談到「看心」的問題，如開頭即說：

問曰：「令看心除習氣，出何經文？」

謹答：「准《佛頂經》云：一根既反源，六根成解脫。據《金剛經》及諸大乘經皆云：離一切妄想習氣，則名諸佛，所以令看心除一切心想妄想習氣。」（LC四三頁）

又說：

舊問：云何看心？答：反照心源，看心想若動，有無淨不淨空不空等，盡皆不思不觀，不思者亦不思。故《淨名經》中說：不觀是菩提。沙門釋衍曰：法性遍言說，智所不及，其習禪者令看心，若念起時，不觀不思有无等，不思者亦不思。若心想起時不覺，隨順脩行，即輪迴生死；若覺不順妄想作業，即念念解脫離一切。

所云「習禪者令看心」，仍是降魔普寂的遺法，但他說看心要「返照心源」，因能「見本性是為禪」故；又說「不思不觀，不思者亦不思」，這與神會在《南陽和尚問答雜徵義》中論「最上乘」義，謂：

最上乘者，但見本自性空寂，即知三事本來自性空，更不復起觀，乃至六度亦然，是名最上乘。

意味正相類。這顯然是接受「神會」的薰陶，才有這種思想，所以摩訶衍的「大乘頓悟」說，本質上是融合南北宗而成。所謂「看心論」，在北宗是要看心看淨，用功夫，來凝心入定，攝心內證；在南宗則只心性湛然，不收攝，不證住；至於進一步調和南北宗的，則是「反照心源」，「不思不觀」，連「不思者亦不思」了。

「最上乘」一義，原是南宗特別提出來的，神會答蘇普問，說道：

菩薩即大乘，佛即是最上乘。

言大乘者，如菩薩行檀波羅密……言最上乘者，但見本性空寂（一二）。

考五祖弘忍傳有《最上乘論》一卷，刊入日本《續藏經》第一輯第二編，第十五套，敦煌所出，S. 3558S，S. 4064及2669，P. 3434，即為《最上乘論》。是書其中亦言及「看心」，他主張「守本真心」，是涅槃的根本，是入道的要門，「三世諸佛，皆從心性中生，先守真心，妄念不生，我所心滅，後得成佛。」所以要「善調諸根，孰視心源，常令照燎清淨，勿令無記心生。」甚麼是無記心呢？他說：

問曰：何名無記心？答曰：諸攝心人為緣外境，麤心小息，內鍊真心，心未清靜，時於行住坐臥

中，恆懲意看心，猶未能了了清淨，獨照心源，是名無記心也；亦是漏心，猶不免生死大病，況復總不守真心者，是人沈沒生死苦海，何日得出可憐，努力努力。

「無記心」是「看心而猶未能了照心源」，這樣懲意看心，是不澈底的看心法；如果能夠識得本心，獨照心源，便是最上乘。神會的最上乘說，五祖正是他的前導呢。

神會論「大乘禪定」，是不用心，不看心，不看靜，不觀空，不住心等，其實這在北宗亦有同樣的說法，敦煌所出S. 2581是《大乘北宗論》一卷，專言「大乘心」的，它說：

我尚不起布施（心），何況慳貪心，我尚不起持戒心，何況觸犯心；我尚不起忍辱心，何況煞害心；我尚不起精進心，何況懈怠心；我尚不起禪定心，何況散亂心；我尚不起智慧心，何況愚癡心；我尚不起天堂心，何況地獄心；我尚不起慈悲心，何況毒害心；我尚不起清淨心，何況穢濁心；我尚不起歡喜心，何況瞋恨心；我尚不起饒益心，何況劫奪心；我尚不起廣大心，何況狹劣心；我尚不起空無心，何況見取心；我尚不起正直心，何況邪曲心；我尚不起真正心，何況顛倒心；我尚不起大乘心，何況聲聞心；我尚不起□□心，何況凡夫心；我尚不起菩提心，何況煩惱心；我尚不起〔解脫〕心，何況解脫心；我尚不起涅槃心，何況生死心：而重說偈。

憂從心憂，樂從心樂，若妄於心，何憂何樂。

這篇主要在除卻妄心，泯去對待，首先言不起布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等心，即指六波羅蜜；神會論「最上乘」，要「不復起觀，乃至六度亦然」，這裏則是不復「起心」乃至六度，菩提、涅槃等，無不皆然。北宗言大乘，南宗且標榜「最上乘」[一三]，到這一地步，北宗的大乘心，與南宗的最上乘，歸宿似是沒有二致的。

神會學說：以「無念」為主，慧海在《頓悟入道要門論》中云：

無念者，一切處無心，是無一切境界，無待思求，是對諸境色永無起動，是即無念。無念者，是名真念也，若以念為念者，即是邪念，非為正念。……故修頓悟者亦復如是，為頓除妄念，永絕我人，畢竟空寂，即與無佛齊等無有異，故云即凡即聖也。

「無念」是「對諸境色永無起動」。北宗的「大乘心」，則是不起一切心，與「無念」的意義正復相同。

自神會北行，定南北是非，給北宗漸教以重大刺激，北宗僧眾亦多皈依南宗，如摩訶衍、慧光的轉益多師，已經不復以門戶自限了。一般說：「本來無一物為南宗，時時勤拂拭為北宗」（一四）。南北宗頓漸兩派在教義上的區別，宗密曾舉一摩尼珠設喻，謂荷澤（南宗）認得明珠是能現之體，本來空寂圓靜（一五）。北宗見解則認為珠被黑色纏裹障覆著，須待磨拭揩洗，去卻黑暗，「方得明相出現」，可說是「離黑覓珠」。所以他說：

北宗但是漸修，全無頓悟，故修亦非真；荷澤則必先頓悟，依悟而修，故經云：若諸菩薩，悟淨圓覺（悟也）。以淨覺心，取靜為行，由證諸念，覺識煩動等（修也），此頓悟漸修之意（一六）。

他主張調和南北，先頓悟而後漸修，借儒家的話頭來講，漸修而無頓悟，是「學而不思則罔」，頓悟而不漸修，是「思而不學則殆」，佛教本是圓融的，所以頓漸兩教亦得渾合在一起。唐文宗時，詔京兆薦福寺弘辨禪師入內，帝問禪宗何有南北之名？他說：「開導發悟，只有頓漸之異，故曰南頓北漸。非禪宗本有南北之號」。又釋「頓見與漸修」云：

頓明自性，與佛無二，然有無始染習，故假漸修對治，令順性起用，如人喫飯，非一口便飽（一七）。

他亦是主張頓悟，需要漸修，與宗密所見相同。《宗鏡錄》卷九八云：

有檀越問安國和尚是南宗北宗？答曰：我非南宗北宗，心為宗。又問：和尚曾看教否？答云：我不曾看教，若識心，一切教看竟。

識心即是看心，這些可看出神會以後，南北宗逐漸走向調和的道路。摩訶衍更把兩宗調和後的理論，在吐蕃施教，與印度小乘禪分庭抗禮，尤值得表彰。「看心」一義，在禪學史上有著重要的地位，賴敦煌的新資料，得以逐漸闡明，茲略為推論，對於治中古思想史的人們，想不無裨益的。

一九六四年香港大學五〇週年紀念論文集

註釋

（一）《胡適文存》第四集卷二，二七一—二頁。

（二）《大日本續藏經》第一輯第二編，第一五套第五冊，此為宗密答裴休問，全名《中華傳心地禪門師資承襲圖》。

（三）此碑見《金石萃編》七八，又《湖南通志》金石門。

（四）李邕撰書是碑，末題大唐開元十八年歲次庚午，在玄宗朝。摩訶衍入吐蕃約在沙州陷落之前（建中二年，

七八一）距離開元已數十載，到建中二年，他已過八十歲。證之王錫說他「況臣老耄心風，所說忘前失後。」《曲禮》：「八十九十曰耄」，可見他在吐蕃那時年紀是很高的。

（五）S本「依止和上」誤作「知上」；「大福」作「大福德」。又「唯仰」，P本作「准仰」。

（六）參望月信亨《佛教大辭典》。

（七）《景德傳燈錄》四，《大正藏》五一冊，二二六頁：嵩岳慧安國師門下一十八人，不見慧光的名字。

（八）參看胡適《荷澤大師神會傳》，二八三—四頁。

（九）影本原文模糊，暫缺。

（十）臥輪及六祖此兩偈語：已見《壇經》「機緣」第七。又《宏智禪師廣錄》卷第三，真州長蘆覺和尚拈古，即舉臥輪此偈。師云：「葵花向日，柳絮隨風。」蘇軾亦有「山僧自覺菩提長，心境都將付臥輪」句。

（一一）《大正藏》第五十五冊，一〇五九頁b。

（一二）胡適《神會和尚語錄的第三個敦煌寫本》，一四頁。

（一三）敦煌本《壇經》題曰：「南宗頓教最上乘壇經法」（S.5170）。

（一四）《碧巖錄》方回《序》。

（一五）如《佛祖通載》十四記唐大珠慧海禪師參馬祖，撰《頓悟入道要門論》一卷，馬祖稱「大珠圓明光透自在，無遮障處也。」按慧海《頓悟入道要門論》載日本《續藏經》第一五套第五冊。

（一六）宗密《禪門師資承襲圖》。

（一七）《佛祖通載》十六，《大正藏》第四九冊，三六九頁。

大乘開心顯性頓悟真宗論 沙門大照居士慧光集釋
夫大道融心顯實一理前後賢聖咸趣此門悟者三藏
心不悟隨根取證大乘宗定對相顯真了性者知諸法
無生曰緣玉事故今改名不了者著名住字取想起
取爲欲拂妄歸真然淨平等者要須法意觀心本覺
自現意觀有力仍不出意念到彼岸常入甚深禪定久
習不已自然事事皆泉若開微有事漸漸向真總攝身
心柔伏其懷起作恆寂不緣而照任運三昧溫道育德龍
成法身及悟心源無妨無導雖若虛空名無量三昧心無出
入名無寂三昧於一切有處淨念無求名不思議三昧三昧不
昧不從緣起名法性三昧一切學者但求其解不求其證
若欲修習大乘者不解安心定知悟失時有居士俗姓李
名慧光是雍州長安人也法名大照不顧榮利志求菩
提前事安闍梨後會和尚皆已親承口決密授教旨至
於精義依理達本窮源出有入無圓融自在居士乃禪
思餘暇敘此群迷述於事理幽門諮呈妙義開斯法要可
謂渡海之舟船直往菩提斯言信矣庶諸未悟者願令
得悟未安者願令得安未解脫者願令解脫 居士問曰佛
法幽玄凡人不測文字浩汗意義難知請問禪師法要愿
降方便直法真言不弃俗流乞無秘密 大照禪師答
曰善哉觀汝所問菩薩根基似欲純熟吾長身卅有五入
道已來廿有餘未曾有人問斯意義汝有何事復決何疑

S.4286大乘開心顯性頓悟真宗論（一）

降方便直法真言不弃俗流乞無秘密 大照禪師答
曰善哉觀汝所問菩薩根基似欲純熟吾長身卅有五入
道已來廿有餘未曾有人問斯意義汝有何事復決何疑
直問直說不假繁言 問曰夫欲入道者當修何法 看何法
證何法求何法悟何法得何法而趣菩提 答曰一法不看亦
無有求一法不證亦無有得一法不悟亦無道可修即是
菩提 問曰弟子無始世來流浪生死爲理但迷佇闕領說
實漠不知神識蒙蒙莫知所在由若聾人未能星悟伏願下接
群迷賜示少聞方便智真 問曰云何真性 答曰不起心常
無相清淨 問曰云何自性 答曰見聞覺知四大及一切法等各有
自性 問曰自性從何而生 答曰從妄心生 又問曰云何離自性
答曰心不起即離 問曰云何是道云何是理云何是心 答曰心是
道心是理理則是心心外無理理外無心心能平等名之爲理理照
能明名之爲心心理平等名之爲佛心得此理者不見生死凡聖無異境
智無二理事俱融染淨一如如理真照無非是道自他俱離一切
行時亦行無前後亦無中間縛解自在名之爲道
問曰云何順正理人 答曰心不起常無相順

S.4286大乘開心顯性頓悟真宗論（一）

王錫《頓悟大乘政理決》序說並校記

一、早期漢蕃佛教關係之史實

漢僧之入吐蕃，自文成公主以來，絡繹於途，若玄照、玄太，其著者也（一）。是時適天竺者，取途吐蕃，每經泥波羅，今之尼泊爾也。義淨所記，如并州之道方、道生法師（二）。京兆之末底僧訶，俱曾至泥波羅國。又言：

> 復有二人，在泥波羅國，是吐蕃公主嬭母之息也。初並出家，後一歸俗，住大王寺，善梵語並梵書，年三十五二十五矣。

嬭母或指文成公主之乳母（三），其子且自藏至尼泊爾習梵文，此亦吐蕃早期佛教一趣事也。大王寺或作天王寺（四）。是時漢僧經吐蕃赴印，多得文成公主之庇護（五）。《衛藏通志》卷六大招寺條記建寺緣起云：

> 西藏第一番王，傳七世至曲結松贊噶木布（六），迎唐公主。又差頭人倫布噶爾迎巴勒布王鄂特巴爾郭恰之女拜木薩為妾。唐公主（七）帶來釋迦牟尼佛像，拜木薩帶來墨居多爾濟佛，白木薩欲修廟宇，藏王擇地興修（八）。

大招寺建於拉薩，發議於尼泊爾（即巴勒布）公主，而設計則出於文成公主。傳說謂文成公主帶來釋迦像，是佛教傳入吐蕃，公主與有功焉。此寺，Bu Ston書稱「Rasa rphrul snaṅ」（九），漢人稱為大召寺。《衛藏通志》又稱「小昭寺，大昭寺北半里許，番名喇木契……乃唐公主所建。因唐公主悲思中國，故東向其門。」按吐蕃乞黎蘇籠獵贊（十）寺所立碑文，直稱此寺建自唐國，蓋指文成公主也。桑鳶寺碑文第一詔敕則云：「ra mo che」乃唐人所建（一一）。ra mo che譯音即「喇木昭」矣。大昭、小昭二寺之建，皆與文成公主有關。公主入藏，下嫁吐蕃王松贊干布，在太宗貞觀十五年（六四一）。今拉薩布達拉宮尚有松贊與文成公主洞房舊址（一二）。大昭寺前圍牆中有柳二株，俗稱唐柳，又稱「公主柳」，傳說謂公主手植者也（一三）。

義淨述《南海寄歸傳》、《求法高僧傳》，在武后永昌元年（一四），對於文成公主佚事多所熟聞，故備記之。此為吐蕃松贊干布王朝漢蕃佛教關係之大略（一五）。

二、吐蕃之延聘漢僧說法

吐蕃佛教，至乞黎蘇籠獵贊（Khri Sroṅ lDe btsan 742—797）始奠定基礎（一六）。桑鳶寺碑第二詔敕（一七）記吐蕃佛教之起源云：

> 先祖棄松贊（五六九？—六四九）在位，於邏些之貝噶（Pe Ka）建佛寺，是為吐蕃有佛教之始。父王贊普棄隸縮贊（七〇四—七五四）時，於扎瑪（brag-dmar）之噶菊（Kva c'ur）建寺（一八）。

松贊時雖有佛寺，而佛法猶未盛行。至棄隸縮贊之世，吐蕃舊教與佛教之爭始劇。時政在官族，吐谷渾王坌達延專決國政，棄隸縮贊興佛，吐谷渾有以翊贊之也（一九）。

棄隸縮贊子黎蘇籠獵贊（亦稱棄松德贊）立，對於佛教之推進益力。其值得書寫者有二事：一為桑鳶寺之創建，一則為向天竺國與大唐國兩鄰邦延聘龍象蒞蕃說法。

關於前者，Bu Ston書記之頗詳，謂桑鳶寺之建，仿照「O tanta pu ri」伽藍型，為須彌山，十二洲日月藻飾於圍牆。寺奠基於丁卯歲[20]，癸卯落成。阿闍梨Padmasambhava（即蓮華生）住其地為僧正，凡十三年[21]，說一切有部。

關於後者，棄松德贊初遣使者Ye-śes dbaṅ Po於南藏Men yul地方（尼泊爾附近）與阿遮利耶菩薩（Acarya-bodhisattva, Śāntarakṣita藏名Zhi ba' tsho）相會，遂偕入邏娑（拉薩）留住四月，還尼泊爾。不久德贊請師派San-sis（禪師）三十人遊吐蕃，遂與蓮華生同入藏，於桑鳶（bSam yas）建寺；其弟子即蓮華戒（Kamalaśīla）也。

其時自唐國而至之和尚主大乘頓悟，蓮華生及蓮華戒則說小乘，於是吐蕃佛教遂有頓門、漸門兩派之爭[22]。

敦煌所出列伯希和目P. 4646號，為一長方冊，梵夾葉，現藏巴黎國家圖書館，其中一種末行題：

頓悟大乘法理決一卷。

前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫撰。

前有敘題曰：

此卷正續藏皆未著錄，王錫事蹟，史傳亦無可考。戴密微教授（Paul Demiéville）因殫十年心力，譯成法文，詳加注釋，著*Le Concile de Lhasa*一書（一九五二，巴黎），並附蓮華戒菩薩《廣釋菩提心論》

譯本。王錫此文，即據當日漢僧摩訶衍與婆羅門僧於吐蕃贊普御前問答，條記其語，其婆羅門僧即蓮華戒也。自戴氏此書出，唐代吐蕃頓漸兩派之諍論，其事始為國際學人所注意[二三]。Tucci遂於西藏語文，既刊行《藏王之墓》（*The Tombs of the Tibetan Kings*, 1950）復於*Minor Buddhist Texts*（Part II, 1958）書中，依藏文材料，對當時漸門、頓門兩派辯論之事實，多所申述。

大英博物院所藏敦煌寫卷列S. 2672號（新號6005）[二四]，記摩訶衍答問，前半殘缺殊甚。卷末書一禪師與婦人以詩酬答，不記經卷名稱。細審之，即王錫之《頓悟大乘正理決》敘也，與巴黎本合為天壤間第二本。

王錫敘記此事原委略云：

> ……粵我聖贊普，夙植善本，頓悟真筌，愍萬性以長迷，演三乘之奧旨……頒傳境內，備遣精修，交聘鄰邦，大延龍象。曾於五天竺國請婆羅門僧第卅人，於大唐國請漢僧大師摩訶衍等三人，同會淨域，牙（互）說真宗[二五]。我大師密授禪門，明標法印，皇后沒盧氏，一自虎（虔）誠，劃然開悟，剃除紺髮，披掛緇衣……常能方便，化誘生靈。常為贊普姨母悉囊南氏及諸大臣夫人卅餘人說大乘法，皆一時出家矣。……首自申年，我大師忽奉明詔……請與小乘論議，商確（榷）是非……至戌年正月十五日，大宣詔命曰：摩訶衍所開禪義，究暢經文，一無差錯。從今已後，任道俗依法修習。

文中未明記贊普名，惟後段有句云：

> 臣摩訶衍言：當沙州降下之日，奉贊普恩命，遠追開示禪門。

沙州部份陷於吐蕃，在唐德宗建中二年辛酉（七八一）[二六]。時陷落者為壽昌縣，而沙州全境至貞元三年（七八七）方為吐蕃佔領。卷中之贊普，應是棄松德贊，所稱婆羅門僧三十人，即指蓮華生第二度入藏所帶之禪師三十人。至來自唐國摩訶衍三人，徵諸漢籍，不見記載。惟《佛祖統紀》四一云：

建中二年，吐蕃遣使乞朝廷賜沙門善講佛理者，帝令良琇、文素往說法教化，歲一更之。

此事蓋本《唐會要》九七吐蕃條云[二七]：

建中二年三月，以萬年縣令崔漢衡為殿中少監，持節使西戎。初，吐蕃遣使求沙門之善講者，至是遣僧良琇、文素二人行，每人歲一更之。

此為唐國應吐蕃之請遣僧眾入藏之唯一記錄。王錫云唐國摩訶衍三人，其二不知名姓。據文中沙州降下一句，知摩訶衍受聘赴吐蕃，不可能建中二年之事。王錫所言之唐僧三人，亦不可能指良琇、文素等。尚有說者，西藏Tantrup（Kra abrag）廟有大鐘，G. Tucci與H. E. Richardson皆曾至其地調查。此鐘乃功德主皇后Jo mo byaṅ Chub為（其子）棄獵松贊（Khri lDe Sroṅ btsan，七九八—八一五）祈壽，鑄鐘者為唐國和尚Rin chen[二八]。

其音近似良琇之藏譯，未敢遽定[二九]。向來對Rin chen漢名，無從復原，惟Rin chen藏文訓「寶」，似亦漢僧而用吐蕃語為名者。

摩訶衍與婆羅門僧講論，王錫云：「首自申年」至「戌年正月」，其年代應如下（戴教授說）：

申年——唐德宗貞元八年壬申（七九二）

戌年——唐德宗貞元十年甲戌（七九四）

因申年廢「禪」至戌年恢復，如申為建中元年庚申，時方罷禪學，何得於建中二年，漢廷派遣僧眾良琇輩莅蕃講學耶？

良琇於建中二年（七八一）三月隨崔漢衡入吐蕃，即遇沙州陷落，此後或留居蕃地；迨七九四年正月十五日，贊普詔許開教禪義，至七九八以後，即入棄獵松贊統治之世。大鐘為棄獵松贊祈福，則當鑄於七九八以後。

又鐘銘之功德主皇后 Jo mo byaṅ chub蓋即棄松德贊之皇后[三十]。《王統鏡》：棄獵松贊王后一人Hbro bzaṅ byaṅ chub btsun。

桑鳶寺鐘銘：皇后國母Jo mo rgyal mo btsun yun即鐘銘之 Jo mo byaṅ chub，據《王統鏡》正為Hbro氏，即沒盧氏[三一]。王錫謂「皇后沒盧氏皈依大乘」，即從摩訶衍披剃，Rin chen為其鑄鐘也。

王錫敘又云：

> 摩訶衍依止和上法號降魔、小福張和上准仰、大福六和尚。同教示大乘禪門，自從開法已來，經五六十年，亦曾久居山林樹下，出家以來，所得信施財物，亦曾著貯積，隨時盡皆轉施。（P本）

按S本文字與此微有不同。如「依止和上」，S本誤作「知上」；「大福」作「大福德」，多一「德」字；「准仰」，S本作「雄（惟）仰」，似是人名。

所謂依止者，凡比丘新度後，以依止其先輩比丘而受其監督，從學參禪，此師即其依止和尚[三二]。摩訶衍自言：法號降魔、小福、大福輩皆其依止師，此數人者，皆北宗神秀之法嗣，見《景德傳燈錄》。然宗密答裴休問之《中華傳心地禪門師資承襲圖》神會門下有摩訶衍[三三]，是摩訶衍者，又曾及神會門下。

茲將摩訶衍在南北宗之關係表之如下：

弘忍（五祖）
- 神秀（禪師）
  - 兗州　降魔藏禪師
  - 西京　義福禪師
  - 京兆　小福禪師 —— 摩訶衍
- 慧能（六祖）
  - 荷澤神會和尚 —— 摩訶衍

摩訶衍於神秀為再傳，神秀之傳付者，河東普寂及大智（即義福）兩禪師，並稱東山繼德（三四）。所謂大福應即義福，是摩訶衍本出禪門北宗，又事神會，蓋兼習南北宗者也。

摩訶衍事蹟，向來未明，只知其曾居瓜州耳（三五）。

與摩訶衍在吐蕃開示禪教者，又有達摩麼低，王錫《政理決》云：

> 陛下了知臣之所說，禪門宗旨是正，遣與達摩麼低同開禪教，然始勅命頒下諸處，令百姓官寮盡知。（此據S本，P本F一五四b）

P本作達摩低，無「麼」字。按達摩麼低是Dharmamati，乃梵名，唐云法意（三六）。據《禪門師資承襲圖》有襄州法意，與摩訶衍同出神會門下，當即此人。

摩訶衍事跡，猶有可考者，知其早歲曾為長沙嶽麓寺住持。唐李邕《麓山寺碑》云（三七）：

> ……總管大將軍齊郡公權公諱武，福德莊嚴，喜慧方便，疏寫四部，鎮重百城。有若智謙法師者，願廣於天，心細於氣，誦習山頂，創立花臺。有若摩訶衍禪師者，五力圓常，四無清淨，以

因因而入果果，以滅滅而會如如。有若首楞法師者，文史早通，道釋後得，遠涉異會，幽尋天台……並建場所，牙（互）為住持……

此碑末題「大唐開元十八年歲次庚午……前陳州刺史李邕文並書」，蓋立於玄宗朝。據碑文繼摩訶衍者，又有首楞法師，假定摩訶衍任嶽麓住持為二十五歲，約當開元十年（七二二）。如前文考證沙州部份陷落於建中二年（七八一），其入吐蕃，不知在何年。而建中、貞元間，摩訶衍年已逾八十矣。證以王錫所記，摩訶衍自言：「況臣老耄心風，所說忘前失後。」《曲禮》云：「八十、九十曰耄。」耄是九十之名，是摩訶衍在吐蕃，已近九十之年。

三、漢僧開示禪門所至吐蕃地名考證

摩訶衍開法吐蕃，王錫記云：

亦曾於京中已上三處開法，信受弟子約有五千餘人。（S本「京」字作「景」）

臣沙門摩訶衍言：當沙州降下之日，奉贊普恩命，遠追令開示禪門，及至邏娑，眾人共問禪法，為未奉進止，冈（罔）敢即說，復追到割，屢蒙聖主誥（詰）訖（三八），卻發遣赴邏娑，教令說禪，復於章蹉，及特便（使）邏娑，數月盤誥（詰）。又於勃礐漫尋究其源，非是一度。（P本F。一五四六）

臣沙門摩訶衍言：當沙州降下之日，奉進止（三九）冈敢即說。後追到訟割，屢蒙聖主誥問訖，卻發遣赴邏娑，教令說禪。復於章躇（蹉），及特便邏娑，數月盤詰，又於勃礐漫，尋究其源，非是一度。（S本）

上列一段文字，倫敦巴黎兩卷微有異同，S本缺贊普以下二十三字。戴氏謂三處即割、章蹉、及勃礐漫。又謂京中即拉薩（四十）。G.Tucci謂割古音Kat，西藏地名譯成漢文，極少僅有一音，故疑P卷偶有寫失或殘泐，今觀S本正作「訟割」，可證其說之確（四一）。

關於吐蕃諸地名，邏娑而外（四二），訟割、章蹉、勃礐漫各地，亟須考證，茲分別論之。

勃礐漫

「勃礐漫」一名，今合兩本，其中一字可確定為「礐」字無疑。Tucci讀此地名為Poman（勃漫），謂或即吐蕃王常居之「Brag dmar」（四三）。按據寫卷應作「勃礐漫」。勃，漢、藏互譯作為語首前綴（四四），而礐字見《廣韻》二十一麥「力摘切」（四五），與rag音相近，故「勃礐」可相當於Brag；dmar自即「漫」。故勃礐漫為Brag dmar之漢譯，可無疑義。其地清代譯名作札瑪爾。《衛藏通志》薩木秧寺條云：

> 拉撒東二日山南薩木秧地方，藏王曲給松贊噶木布第五世曲結赤松特贊欲修札瑪爾正桑廟，赴甲噶爾延請班第達擇地興修未成，後令藏地能習經咒之人赴甲噶爾，請祖師白瑪薩木巴娃降收妖邪，仿照甲噶爾阿蘭達蘇哩廟宇式，修造三頂四八方，以象星宿。

薩木秧寺俗稱桑鳶寺，薩木秧與桑鳶俱即bSam yas之音譯。志稱祖師白瑪薩木巴娃，即Padmasambhava（蓮華生）也。

Brag dmar見於碑文，本稱Brag mar，去bSam yas之北數里，有小寺，相傳為Khri Sroṅ lDe btsan出生之

所，附近皆廢墟，為吐蕃王冬季遊憩之地(四六)。Brag dmar近代則譯作扎瑪爾(四七)。

訟割

P本奪一「訟」字，今據S本補。訟割即Zuṅ mkhar，亦稱Tsungkar，其地沿藏布江去桑鳶（bSam yas）之西數里(四八)，即乞黎蘇籠獵贊普（Khri Sroṅ lDe btsan）與東印度高僧蓮華生（Padmasambhava）相會之處(四九)。乞黎蘇籠獵贊普亦駕崩於此(五十)。《衛藏通志》謂蓮華生仿照甲噶爾阿蘭達蘇哩廟宇式(五一)以造桑鳶寺（bSam yas）。是訟割在桑鳶興造之前，本自有廟耳。

章蹉

章磋一地，向來未明。《衛藏通志》察木珠寺條云：俗名「昌諸寺」，「藏王曲結松贊噶木布立大昭之時，赴雅爾隴（Yarlung valley）等處，見小海子，內有妖蛇五首，欲將海水戽乾，上建廟宇……。乃於其海修建廟宇，供奉桑堆佛十九尊。」又同書大招寺條云：

> ……虔祝神佛，欲將邪氣鎮壓，在昌諸、銷囉、倫塔、堆陽四地方接連地脈之處，建寺一百八座。

「昌諸」與「章嗟」音最相近。王錫謂「復於章蹉及特使邏娑數月盤詰」。章蹉以昌諸（寺）當之，頗合(五十二)。

由上推究，可得結論如下：

（一）邏娑亦誤作邏婆，即在拉薩大招寺。

（二）訟割即Zuṅ mkhar，其地先有阿蘭達蘇哩廟。

（三）章蹉可能即在昌諸寺。

（四）勃礐漫（Brag-dmar）即在扎瑪爾桑鳶寺。

邏娑大招寺、昌諸寺皆始建於松贊干布時代；勃礐漫（扎瑪爾）之桑鳶寺則建於棄隸縮贊，訟割原有阿蘭達哩廟，桑鳶寺之建，即仿傚訟割舊廟之制。摩訶衍與蓮華戒諍論所到之所，其地皆已有寺。王錫但舉其地名，茲更補述寺廟，以為考證之助。

四、從摩訶衍所引經典論後期禪宗對《金剛經》、《楞伽經》之並重

胡適之謂南宗神會以《金剛經》代《楞伽經》，然今觀此卷，摩訶衍答「聲聞住無相得入大乘」問云：「准《楞伽經》云：若住无相，不見大乘。所以不得取无相定。是故經文應无所住而生其心」。此引《金剛經》要語，以釋《楞伽經》「不住無相」之義。以明宜住無所住，則《楞伽經》與《金剛經》並用。《理決》又云：

> 摩訶衍再說，不依疏論，准大乘經文指示。摩訶衍所修習者依《大般若》、《楞伽》、《思益》、《密嚴》、《金剛》、《維摩》、《大佛頂》、《花（華）嚴》、《涅槃》、《寶積》、《普起三昧》等經，信受奉行。
>
> ……同教示大乘禪門。……現令弟子沙彌未能修禪。已教誦得《楞伽》一部，《維摩》一部，每日長誦。……於大乘無觀禪中，無別緣事常習不闕。以智惠（慧）每誦大乘，取義信樂般若波羅蜜者甚多。（S本）

是其誦習經典，不專主於一種。而《楞伽》與《維摩》尤為重視。神秀教普寂「令看《思益》，次《楞伽》，因告此兩部經，禪學所宗要著（五三）。」摩訶衍教人，仍是循此軌轍。另一方面，可見《楞伽經》在晚期之禪宗，尚佔極重要之地位。

西藏史中目摩訶衍為頓門派，稱之曰「大乘和尚」，藏言Hva-San；目印度僧為漸門派，稱之曰「禪師」，藏言Sansis，則以小乘、大乘為判別之分（五四）。

《傳燈錄》自達摩以下悉稱曰「禪師」，則以統指大乘法師，異乎藏人之專指小乘者流。今觀敦煌所出神會語錄題曰「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」（頁二〇四五），曰「南陽和尚問答雜徵義」（頁六五五七）。「和上」一名，與大乘頓教發生密切關係者，其事似與神會不無因緣。摩訶衍為神會門下，以頓悟開示，且對其依止師均稱為和上，其入吐蕃必以和上自號，如神會之比，故藏史遂以Hva-Sa□稱之也。

五、建中至長慶間佛教關係二三事

建中初，唐遣僧入吐蕃講論佛理者，蓋是時蕃、漢方修好（五五），故良琇、文素，得前往說法。《舊唐書・德宗紀》：「建中三年夏四月庚申，先陷蕃僧尼將士八百人自吐蕃還。」則其先已有唐國僧尼羈居蕃地。至貞元三年，侍中渾瑊與吐蕃盟於平涼，為蕃兵所劫，自崔漢衡以下將吏陷落者六十餘人（五六）。是時陷蕃者亦有棲心釋氏之教，為贊普所重，如路泌即其一人（五七）。呂溫早歲亦曾陷蕃（五八），《衡州集》中有詩，可為佐證。Demiéville書中，附載若干詩歌，為當日流落西蕃者之作，憂愁羈思，讀之墜淚（五九）。抑敦煌石室所出曲子，若頁三一二八之《菩薩蠻》，頁三一二八、S. 5556之《望江南》，亦皆紀實之篇。S. 2607且有《贊普子》一詞，以吐蕃王號為調名（六十），是又蕃、漢文化交流之結果，則軼出宗教範圍矣。

《冊府元龜》九七六《外臣部・褒異》云：

（唐）穆宗以元和十五年（八二〇）即位，七月壬戌，詔盛飾安國、慈恩、千福（福）升業、章敬等寺，縱吐蕃使者以觀焉。

此則宗教性典體，有吐蕃使者之參與其間。《舊唐書・敬宗紀》：

（長慶四年）九月甲子，吐蕃遣使求五臺山圖（六一）。

《冊府元龜》五二：

穆宗長慶四年九月甲子，靈武節度使李進誠奏：吐蕃遣使求五臺山圖。山在代州，多浮圖之跡，西戎尚此教，故來求之。

按五臺山圖，據《古清涼傳》，乃高宗龍朔年間，勅西京會昌寺沙門會賾往清涼山檢行聖跡。並將五臺縣呂玄覺畫師張公榮等十餘人同往，繪寫成圖。會賾又以此山圖作小帳，述略傳一卷，廣行三輔。故吐蕃遣使來求之。斯亦晚期漢、蕃佛教交流之盛事也。

六、附記

王錫《頓悟大乘政理決》，戴密微教授已有深邃研究，流布海內。戴氏又有Deux Documents de Touen-

Houang sur le Dhyāna Chinois一文，刊於日本《塚本善隆博士頌壽紀念佛教史學論文集》中，（一九六一，京都）讀者可取參考。

S本卷末不記《大乘頓悟政理決》書名，惟別有一段文字如下：

有一禪師，尋山入寂，遇至石穴，見一婦人，可年十二、三，顏容甚媚麗，床臥曷席，宛若凡居，經書在床，筆硯俱有。因而恠之，以詩問曰：床頭安紙筆，擬欲樂追尋，壁上懸明鏡，那能不照心。女子答曰：紙筆題般若，將為答人書，時觀鏡裏像，萬色悉歸虛。禪師又答曰：般若無文字，何須紙筆題，離縛還被縛，除迷卻被迷。女子答曰：文字本解脫，無非是般若，心外見迷人，知君是迷者。禪師無詞，退到歸路。女子從贈曰：行路路難難，心中本無物。只為無物得心安。無見心中常仏。欲修道人不由師教內心自悟者：迷色覺朗，耶（邪）覆心開。迷心逐境走，無照心不迴。惣緣見相病，細色競投來，明珠被雲影，光色闇如灰。忽逢法水動，磨洗劃然開。欲修人從師問道悟解者：覺照由如露，終是幻相惑，論談破執病，借空影真如，說經言下住。

考大英博物院敦煌卷S. 646、314兩號亦有相同之偈。茲錄其一於下：

揚州顗禪師遊山石室，見一女子獨枕一床，贈詩一首。
床頭安紙筆，終是樂追尋。
壁上懸明鏡，將知不照心。
女子答曰：
紙筆題般若，非為浴（俗）人書。
口見鏡裏像。方知色體虛。

師又答曰：

般若無文字，何須紙筆題，
離縛還成縛，除迷卻被迷。

女又答曰：

文字即解說，無非是般若，
心外見迷人，知君是迷者。（S.646）

詩句大抵相同，而稱為揚州顗禪師遊山詩作。顗禪師當是天台智者大師，其別傳謂智者大師先在揚州後至荊州，與此正合。

S卷尚有女子贈《行路難》一首，開頭疊句作云：「行路難路難」。考梁傅大士有《行路難》二十首[六二]，日本龍谷大學有「徵心行路難」[六三]並作「行路路難難」，句法一致。《樂府詩集》（卷十六）收《行路難》諸作。此曲聯章亦有「君不見」三字者，鮑照《擬行路難》（十八首）、費昶《行路難》二首[六四]以及S. 6042殘卷。與「徵心行路難」皆此類之作。是卷所載：「行路路難難，心中本無物，只為無物得心安……」一首，入矢義高氏所未錄，茲可補其缺。

王錫此文，出自莫高窟秘笈，為中古禪學史重要資料，惜乎流通未廣，令合P、S兩本，細加參訂，撰為校記，以便瀏覽。其歷史背景，戴教授考證，至為詳覈，無庸多贅。本篇前言，屬稿在十年前，曩曾郵往巴黎，請戴教授訂正。比歲以來，敦煌之學如日中天，關於唐代敦煌佛寺之分佈，僧官之建立；佛教學之倡導，前有曇曠，後有法成，敦卷所記，可窺涯略，時賢論述，已極詳盡[六五]。本篇所陳，無異蛇足。惟校記之作，對於研讀王錫《理決》，或不無涓埃之助。至於沙州正式陷蕃年代，《理決》之寫成，關係甚巨，近年論者，意見頗為紛歧，鄙見仍以戴教授主張貞元三年（七八七）為近是，別有專文論之，茲不復贅云。

附錄《頓悟大乘正理決》

敘 前河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫撰（六六）

自釋迦化滅，年代逾遠，經編貝葉，部袟雖多，其或真言，意兼秘密，理既深邃，非易涯津。是乃諸部競興，邪執紛紜。爰有小乘淺智，大義全乖，肆熒火之微光，與太陽而爭耀。厥茲蕃國，俗扇邪風，佛教無傳，禪宗莫測。粵我聖贊普，夙植善本，頓悟真筌，愍（1）萬性以長迷，演三乘之奧旨。固知真違言說，則乘（2）實非乘，性離有無，信法而非法。蓋隨世諦，廣被（3）根機，不捨聲聞，曲存文字，頒傳境內，備遺精脩。交聘（4）鄰邦，大延（5）龍象。於五天竺國，請波羅門僧等卅人，於大唐國，請漢僧大禪師摩訶衍等三人。會同淨域，互（6）說真宗。我大師密授禪門，明標法印。皇后沒盧氏，一自虔（7）誠，劃然開悟，剃除紺髮，披掛緇衣，朗戒（8）珠於情田洞禪宗於定水，雖蓮花不深，猶未足為喻也。善能為方便，化誘生靈，常為贊普姨（9）母悉囊南氏及諸大臣夫人卅餘人說大乘法，皆一時出家矣；亦何異波闍波提為比丘尼之唱首爾。又有僧統大德寶真，俗本姓鵯禪師，律不昧於情田，經論備（10）談於口海，護持佛法，倍（11）更精脩，或支解色身，曾（12）非嬈動，並禪習然也。又有僧蘇毗王嗣子須伽提，節操精脩，戒珠明朗，身披百衲（13），心契三空。謂我大師曰：恨大師來晚，不得早聞此法耳。首自申年，我大師忽奉明詔曰：波羅門僧等奏言：漢僧所教授頓悟禪宗，並非金口所說，請即停廢。我禪師乃猶然而笑曰：異（14）哉！此土（15）眾生，豈無大乘種性，而感（16）魔軍嬈動耶？為我所教禪法，不契佛理，而自取殄滅耶？悲愍（17）含靈，泫然流淚，遂於佛前恭虔（18）稽首而言曰：若此土眾生，與大乘有緣，復所開禪法不謬，請與小乘論儀，商確（19）是非，則法鼓振而動乾坤，法螺吹而倒（20）山岳；若言不稱理，則願密跡金剛，碎貧道為微塵聖主之前也。於是奏曰：伏請聖上，於婆羅門僧，責其問目，對相詰難，校勘經義，須有指歸；少似差違，便請停廢。帝曰：俞！婆羅門僧等，以月繫年，搜索經義，屢奏問目，務撥瑕玼。我大師乃心湛

真筌，隨問便答，若清風之卷霧，豁覩遙天，喻寶鏡以臨軒，明分眾像。婆羅門等隨言理屈，約義詞窮，分已摧鋒，猶思拒轍，遂復眩惑大臣，謀結朋[21][22]黨。有吐蕃僧乞奢彌尸毗磨羅等二人，知身聚沫，深契禪枝[23][24]為法捐軀，何曾顧己，或頭燃熾火，或身解霜刀，曰：「吾不忍見朋[25][26]黨相結，毀謗禪法」，遂而死矣。又有吐蕃僧卅餘人，皆深悟真理，同詞而奏曰：「若禪法不行，吾等請盡脫袈裟，委命溝壑。」婆羅門等乃瞪目卷舌，破膽驚魂，顧影脩牆，懷慙戰股。既小乘轍亂，豈復能軍，看大義旗揚，猶然賈勇。至戌年正月十五日，大宣詔命曰：摩訶衍所開禪義，究暢經文，一無差錯，從今已後，任道俗依法脩習。小子非才，大師徐謂錫曰：公文墨者，其所問答，頗為題目，兼制敘焉。因目為頓悟大乘正理決。

問曰：令看心除習氣，出何經文：謹答：准《佛頂經》云：一根既反源，六根成解脫，據《金剛經》及諸大乘經皆云：離一切妄想習氣，則名諸佛。所以令看心，除一切心想妄想習氣。問：所言大乘經者，何名大乘義？答：《楞伽經》曰：緣有妄想，則見有大小乘，若無妄想，則離大小乘，無乘及乘者，無有乘建立，我說為大乘。

第一問：或有人言，佛者無量多劫已來，無量[27]功德，智聚圓備，然始成佛；獨離妄想，不得成佛。何以故？若只〔離〕[28]妄想得成佛者，亦不要說六波羅蜜、十二部經，只合說令滅妄想，既若不如是說，於理相違。答：一切眾生，緣無量劫已來，常不離得三毒煩惱，無始心想習氣妄想，所以流浪生死，不得解脫。准《諸法無行經》上卷云：若一切法中，除卻其心緣相不可得故，是人名為已得度者。又《金剛三昧經》云：佛言一念心動，五蔭俱生，令彼眾生，安坐心神，住金剛地，既無一念。此如如之理，具一切法。又《金光明經》第二云：一切煩惱，究竟滅盡。是故法如如，如如之智，攝一切佛法。又《楞伽經》第二云：但離心想妄想[29][30]則諸佛如來法身不思[31]〔議〕智慧，自然顯現。又法身即頓現，示報身及以化身。又《諸法無行經》：佛告文殊師利，若有人問汝斷一切不善法，成就一切善法，名如來。汝云何答？文殊師利言：如佛坐於道場，頗見法有生滅不？佛言不也。世尊！若法不生不滅，是法可得說斷一切

不善（法）[32]成就一切善法不？佛言不也。世尊！若法不生不滅，不斷一切不善法[33]不成就一切善法，是何所見？何所斷？何所證？何所修？何所得？但離心想妄想，即卅七道品，自然具足，一切功德，亦皆圓備，經文廣述，不可盡說，任自檢尋，當見經義據理。

問：所對於理不相違，若有眾生，離得三毒煩惱，無始心想，習氣妄想，便得解脫，亦得成佛，如是功德，不可比量。

又答：十二部經：准《楞伽經》云：佛所說經，皆有是義。大慧，諸修多羅，隨順一切眾生心說，而非真實在於言中。譬如陽炎，誑惑諸[34]獸，令生水想，而實無水。眾經所說，亦復如是。隨諸愚夫，自所分別，令生歡喜，非皆顯示聖智證處真實之法。大慧，應隨順義，莫著[35]言說，又經云：佛言我某夜成道，某夜入涅槃，於此二中間，不說一字，不已故，今說，當說。不說者是佛說。又《涅槃經》云：聞佛不說法者，是人具足多聞。又《金剛經》云：「乃至尤有少法可得，是為無上菩提。」又經云：「無法可說，是名說法。」據此道理，應不相違。

又問：有天人制於妄想，以制妄想故，生無想天，此等不至佛道，明知除想，不得成佛。

謹答：彼諸天人，有觀有趣，取無想定，因此妄想，而生彼天[36]，若能離觀，離無想定，則無妄想，不生彼天。《金剛經》云：「離一切諸相[37]，則名諸佛。」若言離妄想不成佛者，出何經文？准《楞伽經》云：無三乘者謂五種性，眾生中謂不定性者假說，不應如是執也。又答：所言五種性者，只緣眾生有五種妄想不同，所以說有五種名，若離得妄想，一種性亦無，何處有五耳？豈更立餘方便耶？

問：《楞伽經》云：所言與聲聞授記；化佛化聲聞授記，據此只是方便調伏眾生，數箇義中，涅槃道是三乘也。若離於想，大小之乘，無可言者，謂無想不？觀大小乘，非無大小，譬如聲聞，證涅槃後，大小之乘，更無所觀，此聲聞人，豈得言入大乘道不？

謹答：所言化佛與化聲聞授記者，聲聞人為未見法身，及以報身；唯見化身。所以化身授記，正合其理。

又問[38]：准《楞伽經》云：「我所說者分別，爾燄識滅，名為涅槃；不言涅槃道，是三乘也。《楞伽經》偈[39]：「預流一乘果，不還阿羅漢。是等諸聖人，其心悉迷惑。我所立三乘，一乘及非乘，好愚夫少智，樂寂諸聖說，第一義法門，遠離於三趣，住於無境界。何建立三乘，諸禪及無量，無色三摩地[40]，乃至滅受想，唯心不可得。」准斯經義理所說，三乘皆是方便導引[41]眾生法門。又《思益經》[42]云：「網明菩薩問思[43]益梵天言，可為行一切行非行？梵天言：若人千萬億劫行道，於法性理不增不減，是故名行一切行非行。我念過去[44]阿僧祇劫，逢無量阿僧祇諸佛如來，承事無空過者，並行苦行十二頭陁，入山學道，持戒精進，所聞智慧[45]讀誦、思惟。問：是諸如來，亦不見受記，何以故？依止所行故。以是當知，若是菩薩出過一切諸行，則得授記。據此道理，法性理中，大乘[46]之見，並是虛妄想，妄想[47]，若離妄想，則無大小之見。又[48]准《楞伽密嚴經》云：「聲聞雖離妄想煩惱，處於習氣淈，[49]譬如昏醉之人，酒醒然後覺；彼聲聞亦然，貪著寂滅樂，三昧樂所醉，乃至劫不覺。覺後當成佛。」聲聞[50]貪著寂滅樂，所以不得入[51]大乘。

又問：所言聲聞住無相[52]，得入大乘否？答：准《楞伽經》云：「若住無相[53]，不見於大乘」，所以不得取無相[54]定。是故經文：「應無所住而生其心」。

第二問：離一切相名諸佛，是何經說？謹答：《金剛經》云：「離一切諸相，則名諸佛」。又《大般若經》、《楞伽》、《華嚴》等經中，亦具廣說。

又再新[55]問：《金剛經》云：「若了達諸法，觀了然後不觀者，是智慧[56]。」若具脩一切善已，然始無脩，為化眾生，生[57]大智自然成就，言先願力，故為凡夫妄想不生，凡夫本來不達一切[58]，猶未具諸功德，唯滅妄想，不得成佛。以要言之：解一切法是智，修一切善法[59]是福，為成就如是一切故，所以經歷多劫，因諸福智力故，三昧無觀，從此方顯。又《首楞嚴[60]三昧經》云：「初習觀故，然得此三昧，譬如學射，初射竹簟，大如牛身；已後漸小，由[61]如毛髮，並亦皆中。」從習於觀，是漸修行，諸佛所

說，皆是漸門，不見頓門。

答第二新問：准《楞伽經》云：「佛告大慧[62]菩薩，應莫著[63]文字，隨宜說法，我及諸佛，皆隨眾生煩惱解故，欲[64]種種不同，而[65]為開演，令知諸法自心所現。」又《思益經》云：「說法性理，若人千萬億劫行道，於法性理不增不減。」若了知此理，是名大智慧[66]，於法性理中，修以不修，皆是妄想。據法性道理，若離妄想，大智本自然成就，若論福智，更無過[67]法性道理，及以法性三昧，所言漸頓，皆為眾生心想，妄想見。是故經云：「[68]大慧[69]是故應離因緣所作和合想中，漸頓生見。」若離一切想[70]妄想，漸頓不可得；若言離妄想不成佛者，出何經文所言？《首楞嚴[71]經》云，「學射漸漸者，不緣增長心想妄想；祇合令除妄想。」

舊問第三，問：[72]「言一切想者，其想云何？」

答：想者，心念起動，及取外境，言一切者，下[73]至地獄，上至諸佛已下。《楞伽經》云：「諸法無自性，皆是妄想心見。」

新問第三，上至諸佛，下至地獄之想，切要茲[74]長，成就善法，違離惡法，因此而行。若不識佛，不知地獄，如說十二因緣中無明，凡夫中不合脩行此法。

新問第三，答：一切眾生，緣無始已來，妄想分別；取著妄想善惡法，或長善，或長惡。以是因緣，流浪生死，出離不得。所以經文，凡所有想[75]皆是虛妄，若見諸想非想[76]，則見如來[77]。若了知此一[78]念功德，經無量劫修習善法[79]不如此[80]一念功德。又所言夫位中，不合學此法者，一切諸佛菩薩，無量劫所修習善法，成等正[81]覺，皆留與後代末法眾生，教令修學，既言凡夫眾生不合學此法，是諸佛法教，留與阿誰？凡夫不合學此法，出何經文？

舊問：想有何過？答：想過者，能障眾生本來一切智，及三惡道久遠輪迴，故有此過。《金剛經》說，亦令離一切諸想，則名諸佛。

新問第四，問：或有故令生長之想，或有不令生想，處凡夫地，初修行時，不得除一切想。答：諸大乘經云：「一切眾生，緣有妄想分別(82)，取著生不生妄想，是故流浪生死；若能不取(83)著生不生妄想，便得(84)解脫。凡夫眾生，不得除想，出何經文？

舊問：云何看心？答：返照心源看心，心(85)想若動，有無淨不淨，空不空等，盡皆不思(86)，不觀者亦不思(87)。故《淨名經》中說：「不觀是菩提。」

新問第五，問：據《十地經》中：「八地菩薩，唯入不觀，佛令入修行。」據此事，凡夫初地猶未得，唯不觀如何可得(88)？答：准《楞伽經》云：「八地菩薩，離一切觀及分別習氣，無量劫來，所受善惡業者，如乹闥婆城，如幻化等。了知菩薩(89)者超過一切行，得無生法(90)忍，然後得授記。不聞八地菩薩，教令修行，經文何如說，只合細(91)尋諸經所說(92)。凡夫未得初地，不合不觀(93)者，此義合行不行，前問說訖。

舊問：作何方便，除得妄想及以習氣？答：妄想起不覺，名生死；覺竟，不隨妄想作業，不取不住，念念即是解脫般若。《寶積(94)經》云：「不得少法，名無上菩提。」

新問第六，問：如前所說，凡夫初學，豈得喻佛，佛是已成就者。答：凡夫雖不(95)共佛，同諸佛所悟之法，准經文皆留與後代末法眾生，教令修學；若不如是，法教留與附誰？又佛言(96)無無有少法可得者，不可執著言說，若無少法可得，無思無觀，利益一切者，可不是得否？答：此義前者已答了，今更重(97)來，又再說者：佛從無量劫來，已離得不得心？亦無心無思，猶如明鏡。無心無思，離得不得，但隨眾生，應物現形，水喻寶喻，日月等喻，皆亦同等。又據《入如來功德經》云：非是不得少法，是得一切法，與義相違者。前問所言，凡夫不合學此法，所以攀大乘經文時，得如是無量無邊功德，何況信受修行，因此言故，答如此事。以無所得故，是名為得。於理實不(98)相違。

舊問：「六波羅蜜等(99)及諸法門，要不要？答：如世諦法，六波羅蜜等，為方便顯勝義故，非是不

要。如勝義離言說，六波羅蜜及諸法門，不可說言要與[100]不要，諸經廣說。

新問第七，問：世間及第一義諦，是一是異[101]？答：不一不異：云何不一[102]？妄想未盡，已來見有世諦，云何[103]不異？離[104]一切妄想習氣時，一異不可分別[105]。又問：此方便為顯示第一義故，只為鈍根[106]者；為復利鈍俱要[107]？答：鈍根不了[108]勝義者要；利根者不論要不要。又問：六波羅蜜等及餘法門，不言說[109]要不要者，何為不可說？答：為法性理，即不可說。據法性理中，要不要，有無，一異，俱不可得。又問：言經文廣說，如何說為說言要不要不會。答：經文廣說者，鈍根說要；利根不論要不要，譬如病人要藥，求渡河人要船，無病之人不言要不要，渡河了，更不要船。

舊問：六波羅蜜等要時，如何修行？答：修行[110]六波羅蜜者為內為外。內外有二種：內為自渡，外為利益眾生，所修行方便者。據《般若經》、《楞伽》、《思益經》[111]：「修[112]六波羅蜜時，於一切法，無思無觀，三業清淨，由如陽炎，於一切不取不住。」

新問第八，問：所言三業清淨時，六波羅蜜，凡夫未能行得，且修習不觀，中間不修行，待三業清淨，然後修習。為復未能淨得三業，強修，如何修行？答：所言六波羅蜜有四種：一、世間波羅蜜，二、出世間波羅蜜，三、出世間上六[113]波羅蜜，四、內六波羅蜜。准《楞伽經》云：廣說、略[114]說時，若得不觀不思時，六波羅蜜自然圓滿；未得不觀不思，中間事須行六波羅蜜，不希[115]望果報。又問云：[116][117]其野馬、陽炎，實是不會！答：野馬喻妄想心，陽炎喻一切[118]世間一切法。譬如渴野馬，見陽炎是水，非實[119]是水[120]；若[121]如是了達世間法時，即是三業清淨。舊問：修此法門，早晚得解脫？答：如《楞伽》及《金剛經》云：「離一切想[122]則名諸仏。」隨其根性利鈍，如是修習，妄想習氣亦歇，即得解脫。舊問：又行此法義，有何功德？答：無觀無想之功德，思及觀照，不可測量，應如是見，且如此之少分。據《般若經》云：「假令一切眾生、天、人、聲聞、緣覺，盡證無上菩提，不如[123]聞此般若波羅蜜義，敬信功德，筭數所不能及。何以故？人天聲聞緣覺，及諸言菩薩等，皆從般若波羅蜜出；人

天及菩薩等，不能出得般若波羅蜜。又問：何名般若波羅蜜？所謂無想無取，無捨無著，是名般若波羅(124)。及入《如來功德經》(125)，或有於三千大千世界微塵數佛所供養，承(126)彼佛滅度後，又以七寶莊嚴其塔，高廣例如大千世界，又經無量劫供養之功德(127)不及聞斯法義，生無疑心，而聽所獲福德，遇彼無量百千倍數。又《金剛經》云：「若有人滿三千大千世界七寶，已用布施，及以恆河沙數身命布施，不如聞一四句偈，其福甚多，不可(128)比(129)喻。」大乘經中，廣說此義，其福德除佛無有知者。

新問第九，問：令一切眾生盡證無上菩提，猶(130)不及此福者，此無上菩提，乃成有上，此乃是否？次後說言無上菩提等，從般若(131)波羅蜜出：無上菩提，不出般若波羅蜜；不出者說是阿舥(132)箇菩薩。若說無上菩提，據如今現(133)般若波羅蜜，似如此：只如此說者，不可是無上菩提。答：所言令一切眾生盡證無上菩提，猶(134)不及此福者：前者(135)言，凡夫眾生，不合行此法，所以攀諸大乘經典，及般若波羅蜜。眾生聞此法(136)生一念淨信者，得如是無量無邊功德。為比量功德故作如是說。現有經文，說一切諸佛，及諸佛阿褥多羅三藐三菩提法，皆從此經出。今再問：有上、無上，及阿舥箇菩薩者，經文現在，請檢即知。舊問：若離想不思(137)不觀，云何(138)得一切種智？答：若妄心不起，離一切妄想者，真(139)性本有，及一切種智，自然顯現。如《花嚴》及《楞伽》等經云：「如日出雲，濁水澄清；鏡得明淨，如銀離鑛等。」

新問第十，問：此言是實，乃是已成就具勢力者之法，非是凡(140)夫之法者！答：此義前者已答了，今更再問，譬如蓮花出離淤泥(141)，皎潔清淨，離諸塵垢，諸天貴人見之彌敬(142)。阿賴耶識，亦復如是，出習氣泥，而得明潔，為諸佛菩薩、天人所重。凡夫眾生，亦復如是，若得出離無量劫來，三毒、妄想，分別習氣淤泥，還得成就大力之勢；凡夫緣有三毒妄想蓋覆，所以不出得大勢之力。舊問：若不觀智，云何利益眾生？答：不思不觀，利益眾生者，入如來功德經中廣說：「由如日月，光照一切；如意寶珠，具出一切；大地能生一切。」又問：說執境，執識，執中論此三法中，今依何宗？答：此義是般若波羅蜜，無思大乘禪門，無思義中，何論有三，一(143)亦不立。《般若經》中(144)廣說。

新問第十一，問：此義是般若波羅蜜者，縱令是般若波羅蜜智慧(145)可得，論禪不相當。佛由(146)自於般若波羅蜜，分別作六種，共智慧(147)各自別說？答：所行六波羅蜜者，為求般若波羅蜜，若智慧波羅蜜具者：餘五波羅蜜必與不修亦得。又答(148)言：所言(149)禪不相似者：如《寶積經》中說：「善住意天子白文殊師利云，大士所言禪行比丘者，何等名(150)等禪行比丘耶？文殊師利言，天子！(151)無有少法可取(152)是為禪行。」又《密嚴經》中，「若有能修行如來，微妙定善，知蘊無我，諸見悉除滅。」《思益經》云：「於諸去無所住，是名禪波羅蜜。」《楞伽經》云：「不生分別，不起外道涅槃之見，是則名為禪波羅蜜。」及諸大乘經典，皆說如是。據此道理，末法眾生，教令修學，何以得知。諸大乘經云：「為末法眾生，智慧狹劣，所以廣說，若有人聞此法者，即功德不可量，何況信受奉行？」舊問：義既如此，何為諸經廣說？答：如諸經所說，祇說眾生妄想，若離妄想，更無法可說。所以《楞伽經》云：「一切諸經，祇說眾生妄想，真如不在說之中。」又問：眾生本來有佛性者，何以得知本來有？如外道言有我，有何差別？答：本來有佛性者，如日出雲，濁水澄清，鏡磨明淨。如九十五(153)外道者，以要言之，不知三界唯心所變。鑛中出銀，熱(154)鐵卻冷，先已說訖，不同外道有所言，有我等者(155)見，有(156)作者(157)見，有時變者，或執有(158)無，觀空住著(159)於邊，以此不同《楞伽經》廣說。又問：何名為(160)眾生？答：眾生者，從具足(161)妄想及五蔭、三毒，故有。又問：何名二(162)乘人？答：二乘人者因見一切有，從因緣生：覺一切因緣和合所生者：無常、若、空、猒於苦，故樂於涅槃，住於空寂。緣有取捨，故名二乘。偈言：「本無而有生，生已而復滅，因緣有非有，不住我教法。待有故成無，待無故成有，無既不可取，有夂（亦）不可說。不了我無我，但著於語言，彼溺於二邊，自壞亦壞也。若能了此事(163)，不毀大道師，是名為正觀。若隨言取義，建立於諸法，以彼建立故，死墮地獄中。」

臣沙門摩訶衍言：臣聞人能弘道，非道弘人，賴大聖臨朝，闡揚正法，雖以三乘所化，令歸不二之門，為迷愚蒼生，頻窮勝諦，臣之所說，無義可思，般若真宗，難(164)信難入，非大智能措意，豈小識造

次堪聞。當佛啟教之秋，五百比丘起出。如來尚猶不制言，退亦甚(165)佳。況臣老耄心風(166)，所説忘(167)前失後，特蒙陛(168)下福力加護，理性助宣，實冀廣及慈(169)悲，絕斯爭論，即諸天必皆歡喜，僧尼彼我自無。臣據問而演經，非是信口而虛說，頗依貝葉傳，直啟禪門。若尋文究源，還同說藥而求愈疾，是知居士，默語吉祥，稱揚心契(170)，相應名何有。若須詰難，臣有上足學徒，且聽明利根，復後生可畏，伏望允臣所請，遣緇俗欽承。兼臣本習禪宗，謹錄如左進上(171)。

准《思益經》云：「網(172)明菩薩問梵天何為一切行非行。梵天言：若人於千萬億劫行道，於理法性(173)不增不減。又《思益》梵天白佛：菩薩以何行，諸佛授記？佛言：若菩薩不行一切(174)諸佛則授記。佛言：我念過去，逢值無量阿僧祇諸佛如來，承事無空過者。及行六波羅蜜，兼行苦行頭陀，佛摠不授記。何以故？依(175)止所行故。以是當知，若菩薩出過一切諸行，佛則受記。我念過去行無量苦行頭陀及六波羅蜜，行一切行，不如一念無作功德。又問：文殊師利叵有無所行，名為正行否？答言：有。若不行一切有為法，是名正行。不退轉菩薩白佛言：所說隨法行者，何謂也？佛告天子，隨法行者：不行一切法，是名隨法行。《楞伽經》中說：大慧菩薩白佛言：「修多羅中說，如來藏本性清淨，常恆不斷，無有變易(176)。具卅二相，在於一切眾生身中，為蘊界處垢衣所纏，貪著(177)恚癡等妄想分別垢之所污染，如無價寶在垢衣中」。並《密嚴》、《花嚴》、《金剛》、《三昧》、《法華》、《普超(178)三昧》，及諸一切大乘經，具載此義。據斯道理，佛性本有，非是(179)修成，但離三毒、虛妄、妄想、習氣垢衣，則得解脫，如阿賴耶識(180)出習氣泥，諸佛菩薩，悟皆尊重。《思益經》云：若有善男子，善女人，能信解如是法義者，當知是人，得解(181)脫諸見；當(182)知是人，得陀羅尼；當知是人，行於正念觀；當知是人，解達諸法義趣。准《楞伽》、《思益》等經：「禪宗云：無乘及乘者，無有乘建立，我說為一乘。」《法華經》云：「十方諸佛國，無二亦無三，唯有一佛乘，除佛方便說。」竊以斯見，三乘乃是引導眾生法門。《大佛頂經》云：「為迷故說悟，若悟竟，迷悟俱不可得。」緣眾生迷妄想故，則言離妄想；若迷得醒悟，自

無妄想可離。

臣今所[183]對問目，皆引經文，佛為信者施行使功德不朽[184]。蹔[185]繁聖聽[186]，永潤黎庶、謹奉表以聞。無任對歇至。臣沙門摩訶衍誠歡誠喜，頓首頓首謹言，六月十七日，臣沙門摩訶衍表上。

一切義法[187]雖是無為[188]無思，若鈍根眾生，入此法不得者。佛在世時，此娑婆世界，鈍根罪重，所以立三乘，說種種方便，示令莫毀勝義，莫輕少許善法。

問：萬一或有人言，十二部經中說云：「三毒煩惱合除，若不用對治，准用無心想，離三毒煩惱不可得。」《寶積經》中說：「了貪病，用不淨觀藥醫治；了嗔病，用慈悲藥醫治；了愚癡病，須因緣和合藥醫治，如是應病與藥，以對治為藥，各依方藥治，則三毒煩惱，始除得根本。」又喻有一囚，被枷鏁縛等；開鏁要鑰匙，脫枷須出釘鍱，解縛須解結，獄中拔出，須索稱上，過大磧須與糧[189]，具足如是，方得解脫。開鏁喻解脫貪著，出[190]杊喻解脫嗔恚，結喻解脫愚癡，獄中稱上喻拔出三惡道，糧食喻[191]度脫輪迴大苦煩惱，具足如是等，則得除盡煩惱[192]。若枷鏁不脫，獄中不拔出，不與糧食；若枷鎖等，以衣裳覆之，雖目不下[193]見枷鏁，其人終不得解脫。既知如此，准修無心想，擬除煩惱者，蹔時不見，不能除得根本。有如是說，將何對？

答：准《涅槃經》云：「有藥名阿伽陁，若有眾生服者，治一切病。」藥喻無[194]思、無觀。三毒、煩惱、妄想，皆從思惟分別變化生。所言縛者，一切眾生已來，皆是三毒、煩惱、無想習氣繫縛，非是鐵葉繩[195]索，繫縛在獄，須得繩索糧食等，此則是第二重邪見、妄想，請除卻！是故惣不思惟，一切三毒煩惱妄想習氣，一時惣得解脫。

又問：唯用無心想，離三毒煩惱，不可得者。

答：准《楞伽經》云：佛言，復次，大慧菩薩摩訶薩，若欲了知能取所取分[196]別境界，皆是自心之所現者，當[197]離憒丙昏滯睡眠，初中後夜[198]遠離增聞[199]外道邪論，通達自心分別境界，遠離分別，亦離

妄想心，及生、住、滅，如是了知，恆住不捨。大慧，此菩薩摩訶薩，不久當得生死涅槃二種平等。唯用無心想，離三毒煩惱，不可得者，見經文說。離煩惱妄想分別，此菩薩不久當得生死涅槃二種平等。唯用無心想，離三毒煩惱，不可得解脫者[200]，出何經文？

又問：看心妄想起覺時，出何經文？

答：《涅槃經》第十八云：「云何名為[201]佛，佛者名覺，既自覺悟，復能覺他。善男子，譬如有人，覺知有賊，賊無[202]能為；菩薩摩[203]訶薩，能覺一切無量煩惱，既覺了已，令諸煩惱，無所[204]能為，是故名佛。」是故坐禪看心，妄想念起，覺則不[205]取不住，不順煩惱作業，是名念念解脫。

問：諸大乘中說無二者是實，無二即是智慧[206]，分別即[207]是方便智慧[208]，不可分離[209]。《維摩經》云[210]分明具說，此「二」，言一要，一不要，無有如此分別。若有如[211]此分別，即有取捨。有如此[212]說請答者。

答：諸佛如來無量劫已來，離三毒、妄想、煩惱分別，是故悟得[213]無二無分別智。以此無二無分別智，善能分別諸法相，非是愚癡妄想分別。據此道理，智慧方便不相離，若[214]言取捨，於無二法中，有何[215]取捨？

問：[216]或有人言，諸經中說，曰[217]禪天名為大果。彼天無心想，雖然還有所觀[218]，還有趣向；得無心想定者，於成就滅心想之人，豈有如此分別？初入無想念之時，初從此分別門觀察[219]，無想念，雖不現如[220]此分別[221]本從此門入，所以有是[222]分別。此二若箇是？有人問，如何對[223]。

答：准《楞伽經》云：「諸[224]禪及無量、無色、三摩地，乃至滅受想，唯心不可得。」據此經文，所問天乘者，皆是自妄想分別[225]。此問早已[226]兩度答了。據此經文，皆[227]自心妄想，緣有心相妄想分別，生於彼天，是故經言：「離一切諸相，則名諸佛。」所言若個是者；於佛法中，若有是非，皆是邪見。

問：萬一[228]或有人言，緣初未滅心想時，從此門觀，所以有分[229]別者；則《楞伽》七卷中說：從此[230]門觀察入頓門，亦入分別非想[231]天，現無心想[232]。若言緣有趣向分別者，即是有心想；得不言無心想。若有人問，如何對[233]。

謹答：所言緣初未滅心想時，從此門觀，所以有分別者；則《楞伽經》七卷中說「從此[234]門觀察入頓門」者：答此義，前文已答了，今更再問者：眾生有妄想分別心，即有若干種問。若離妄想分別心，皆揔不可得。又言，亦入分別非想天，現無心想。[235]又言緣有趣向分別者則[236]是有心想：不可[237]得言無心想。若有人問，如何對答者？

答：此問同前問[238]天乘有想、無想，有分別、無分別，皆是自心妄想分別，是故[239]《楞伽經》云：「三界唯心」。若離心想，皆不可得。

又問：萬一或有人言，緣住在修行，所以不授記者；非是緣修行不授記。尚在修行中，似未合到授記時。《首楞嚴三昧經》中說，言「分明授記，不深密[240]授記。」如此三授記，既處高上。所修行欲近成就，修行功用漸少者：喻如耕種，初用功多；成熟即[241]用人功漸少，以此即有喫[242][243]用功[244]課。或云，非是不要修行者，若為對答？

答：《思益經》第二云：梵天白佛言：菩薩以何行，諸佛授記？佛言：若菩薩不行生法，不行滅法，不[245]行不善法，不行世間法[246]，不行出世間法[247]，不行有罪法，不行無罪法，不行有漏法[248]，不行無漏法[249]，不行有為法，不行無為法[250]，不行涅槃法[251]，不行見法，不行聞法，不行覺法，不行知法，不行施法[252]，不行捨法[253]，不行戒法[254]，不行覆，不行忍，不行[255]善，不行法，不行精進，不行禪，不行三昧，不行慧，不行行，不行知，不行得[256]，若菩薩如是行者，諸佛則授記[257]。授記者，有何義？佛言：離諸法二相，是授記義不分別生滅，是授記義[258]；離身口意業相[259]，是授記義，我念過去無量阿僧祇劫[260]，逢值諸佛如來，承事無空過者，揔不授記；何以故？為依止所行故。我於後時[261]，遇

燃燈[262]佛得授記者，出過一切諸行。

又問：文殊師利頗有無所行，名正行不？

答言：有。若不行一切有為法，是名正行。爾時會中有[263]天子名不退轉，白佛言：「世尊所說隨法行者，為何謂也。」佛告天子：「隨法行者：不行一切法，是名隨法行。所以者何？若不行[264]諸法，則不分別是正是邪。」准經文勝義如此。若[265]修行得授記者，未取[266]裁！

又問：萬一或有一言，一切法[267]依自所思[268]令知所觀善事，則為功德；所觀惡事，則為罪咎[269]；二俱不觀，則是假說。若有人言，合觀善事，則[270]為功德者，若為對答？

答：「不著[271]文字，緣功德事入者。喻如合字，一人口[272]莫作一人口思量[273]，須作和合義思量。答言[274]所言觀善假說，和合離文字等事者，皆是眾生自心妄想分別。但離自心妄想分別，善惡假說，「和合」「一人口」思量，離文字等俱不可得，即是和合義入功德，亦不可比量。」

問：萬一[275]有人言：其法[276]雖不離罪、[277]福，佛性[278]但住著法濟，亦具無量功德。喻如三十二相皆須遍修，然得成就如是菓，各有分折[279][280]。放如是光，於眾生得如是益，承前[281]修如是善，得如是果慧[282]，從淳熟中現其功德，從積[283]貯然後成就。不得[284]言新積貯中無功德，若有人問，云何以答者[285]？

謹答：准《思益經》云：「千萬億劫行道，於法性理不增不減。」又准《金剛三昧經》[286]：「如如之理，具一切法。」若一切眾生離三毒，自心妄想、煩惱、習氣、分別，通達[287]如如之理，則具足一切法及諸功德。

又問：[288]或有人言說，佛法深奧，兼神力變化，凡下雖不能修，猶如無前後，一時示現一切色相於大眾[289]前，並以一切語，說一切法[290]，亦凡下所能；但示現[291]佛之廣大，令生愛樂，務在聞此[292]功德。若有人[293]問，云何答[294]？又問：萬一或有人言，緣緣想後，如上所說；但是聖智若是無想，非是無二。

有人問，如何答？又問：萬一或有人言：凡下不遠離心想者，或有經中云，令思量在前，或言惠先行，或言亦置如是想中，亦有處分令生心想，或處分遠離心想：不可執一，所以用諸方便演說，或有人言，何以對如前三段問。謹答：皆是自心妄想分別，若能離自心妄想分別，如是三段問皆不可得。准《楞伽》、《思益經》云，離一切諸見，名為正見。又問：萬一或有人言：發心覺不依想念，則各得念念解脫者，出何經文？覺者，覺何物？願答。答：所言發心覺，不依想念，則各得念念解脫者，出何經文？其義先以准《涅槃經》具答了；今更重問者，一切眾生無量劫來為三毒自心妄想分別，不覺不知，流浪生死。今一時覺悟，念念妄想起，不順妄想作業，念念解脫，覺者，覺如此事。是故《楞伽經》云：菩薩念念入正受，念念離妄想，念念即解脫。《佛頂》第三云：阿難，汝猶未明一切浮塵諸幻化，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性真為妙覺妙明體，如是乃至五[295]蘊六入，從十二處至十八界，因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅。殊不能知生、死、去來，本如來藏，常住妙明，不動周圓，妙真如性。性真常[296]中，求於去來，迷悟死生，了無[297]所得。

臣前後[298]說，皆依經文[299]，非是本宗。若論本宗者，離言說相[300][301]離自[302]心分別相[303]，若[304]論說[305]勝義，即如此。准[306]《法華經》文：「十方諸佛國，無二亦無三，唯有一佛乘，除佛方便說。」何為方便？三歸、五戒、十善，一稱南無佛，[307]至一[308]合掌，及以小低頭等，乃至六波羅蜜。諸佛菩薩以[309]此方便，引導[310]眾生，令入勝義，此則[311]是方便。夫勝義者，難會難入，准《善住[312]意天子經》云：「佛在世[313]時，文殊師利菩薩說勝義法時[314]，五百比丘在眾聽法，聞文殊師利說勝義法[315]時，不信受毀謗。當時地裂，五百比丘墮在阿鼻地獄。」是故一味之水，各見不同；一切眾生，亦復如是，知見各各不同。譬如龍王一雲所覆，一雨所[316]潤，一切樹木及以藥草，隨其根機性[317]而得增長，一切眾生，亦復如是。佛以一音演說法界[318]，眾生隨類各得解。一切眾生根機[319]不同，譬如小泉流入大海。伏望聖主，任隨根機方便，離妄想分別，令入於無二勝義法海，此亦是諸佛方便。

問：卅七道品法[320]要不要？

答：准《諸法無行經》上卷云：「但離心想、妄想，一切分別思惟，則是自然具足三十七道品法。」此問[321]兩度答了，今更再問者，若悟得不思、不觀、如如之理，一切法自然具足，修與不修亦得。如未[322]得不思、不觀、如如之理事，須行[323]六波羅蜜，三十[324]七助[325]道法。准《金剛三昧經》云：「如如之理，具足一切法。」若論如如之理，法離修不修。

臣沙門摩訶衍言：當沙州降下之日，奉[326]贊普恩命，遠追令開示禪門。及至邏娑，眾人共問禪法，為未奉進止，罔敢即說。後追到訟[327]割，屢蒙聖主詰[328][329]訖，卻發遣赴邏娑，教令說禪。復於章蹉，及特便邏娑，數月盤詰。又於勃碧漫尋究其源，非是一度。陛下了知臣之所說[330]禪門宗旨是正，方遣與達摩摩低[331]同開禪教。然始勅命[332]頒下諸處，令百姓官寮[333]盡知。復陛下一覽具明，勝義洞曉。臣之朽昧，縱說[334]人罕依行[335]，自今若有疑徒，伏望天恩與決。且[336]臣前後所說，皆依問准經文對之，亦非臣禪門本宗。臣之所宗，離一切言說相，離自心分別相，即是真諦。皆默傳默授。言語道斷。若苦論[337]是非得失，卻成有諍三昧。如一味之水，各見不同，小大智能，實難等用。特望隨所樂者修行，自當杜絕法我，則臣榮幸之甚，允眾之甚。謹奉表陳情以聞，無任戰汗之至。臣摩訶衍誠惶[338]誠恐，頓首頓首，謹言。

摩訶衍聞，奏為佛法義，寂禪教理，前後頻蒙賜問，餘有見解，盡以對答：其六波羅蜜等，及諸善要修不修？恩勅屢詰。兼師僧官[339]寮[340]亦論六波羅蜜等諸善，自身不行，弟子及餘人亦不教修行，諸弟子亦學如是。復有人[341]奏聞。但臣所教授弟子[342]，皆[343]依經文指示，臣所行行[344]，及教弟子法門，兼弟子所修行處[345]各各具[346]見解進上。緣凡夫眾生力微，據修行理，與六波羅蜜亦不相違。其六波羅蜜與諸善，要行不行者，前後所對者，是約勝義，不言行不行。論世間法，乃至三歸依，一合掌發願，大小諸善，上下盡皆為說，悉令修行。衍和[347]上教門徒子弟[348]處。

沙門釋衍曰：法性遍言說，智所[349]不及，其習禪者令看心，若心[350]念起時，不觀不思[351]，有無等；不思者亦不思。若心想起時不覺，隨順修行，即輪迴生死；若覺，不順妄想作業，即念念解脫。離一切諸佛於勝義中[352]，離修不修。若論世間法，假三業清淨，不住，不着[353]，則是行六波羅蜜。又外持聲聞戒，內持菩薩戒，此兩種戒則能除三毒習氣。所修行者，空言說無益事；須修行[354]依無取捨。雖說三惡道[355]，天、人、外道二乘禪，令其知解，不遣依行。一切三界眾生，自家業現，猶如幻化陽燄，心之所變。若通達真如理性，即是坐禪。若未通達者；即須轉經[356]，合掌禮拜修善。凡修功德，不過教示大乘法門令會。猶如一燈然百千燈事，法施以利羣生。摩訶衍一生已來，唯習大乘禪，不是法師；若欲聽法相，令於婆羅門法師邊聽。摩訶衍所說，不依疏論，准大乘經文指示。摩訶衍所修習者：依《大般若》、《楞伽》、《思益》、《密嚴》、《金剛》、《維摩》、《大佛頂》、《花嚴》、《涅槃》、《寶積》、《普起[357]三昧》等經，信受奉行。摩訶衍依止和上[358]法號降魔、小福、張和上、雌仰[359]、大福[360]六和上，同教示大乘禪門。自從聞法已來，經五六十年，亦曾（361）久居山林樹下。出家已來，所得信施財物，亦不[362]曾貯積[363]，隨時盡皆轉施。每日早[364]朝，為施主及一切眾生轉大乘經一卷，隨世間法焚[365]香，皆發願願四方寧靜，萬姓安樂，早得成佛。亦曾於京中[366]已上三處開法[367]，信受公子約有五千餘人。現令弟子沙彌，未能修禪，已教誦得《楞伽》一部、《維摩》一部，每日長誦。

摩訶衍向此所教弟子，今者各問所見解緣布施事由，若[368]有人乞身頭目，及須諸物等，誓願盡捨，除十八事外[369]，少有人畜直一錢物，當直[370]亦有。除聲聞戒外，更持菩薩戒，及行十二頭陁，兼忍[371]堅固，復信勝[372]義，精進坐禪，仍長習陀羅尼，為利益眾生，出家供養三寶，轉誦修善。

於大乘無觀禪中無別緣事，常習不闕[373]以智慧，每誦大乘[374]取義，信樂般若波羅蜜者甚多。亦為三寶益得眾生時，不惜身命，其願甚多。為他人說涅槃義時，趂（超）[375]過言說計度境[376]界。若不[377]隨世間歸依三寶，漸次修善，空學文字，亦無益事。須學修行[378]，未[379]坐禪時，依戒波羅蜜、四無量心

等，及修諸善，承事三費。一切經中所說，師僧所教，聞者如說修行。但是修諸善，若未能不觀時，所[380]有功德，迴施眾生，皆令令佛。

頓悟大乘政理訣一卷[381]

校記

（1）愍，原作「𢜟」。

（2）C. L. p.24漏去此一「乘」字。

（3）C. L. p.24「被」作「枝」，誤。

（4）聘，原寫作「躬」。

（5）延，原寫作「迡」。

（6）互，原寫作「牙」。

（7）虔，原誤作「虎」

（8）戒，原寫作「戎」。

（9）姨，原寫作「娀」。

（10）C. L. p.38倫（備）誤作「脩」。

（11）倍，原誤作「陪」。

（12）C. L. p.38奪一「曾」字。

（13）衲，原誤作「納」。

（14）猶然而唉，按用《莊子・逍遙遊》宋榮子句。

（15）土，原作「圡」。

（16）C. L. p.39「感」誤作「惑」。

（17）愍，原作「慜」。

（18）虔，原誤作為「虎」。

（19）確，原作確，借為「榷」。

（20）倒，原誤作「例」。

（21）朋，原寫作「用」。

（22）C. L. p.41「朋」誤作「用」。

（23）枝，原作「柭」。

（24）C. L. p.379「禪枝」讀作「禪機」。

（25）朋，原作「用」。

（26）C. L. p.42「朋」誤作「用」。

（27）S本從量字開始，前段大部份殘缺。

（28）應有離字，於文義方合，今補。

（29）原文作「但離心妄想想」，於第一「想」字下有<號。又攝字原作「懾」。

（30）C. L. p.59注「但離心妄想想」。謂為diplograpie fautive.

（31）原作「不思智慧」，今補一「議」字。

（32）此據S本作「法」，P本作「滅」，非。

（33）此「法」字亦據S本，P作「滅」，非。

（34）P本重「諸字」字，此刪。

（35）P本作「看」，宜據S作「著」。

（36）P本作「彼生」，S本缺，依下文應作「彼天」。

（37）P本作「諸相」，S本作「想」。
（38）P本作「問」，S本作「答」。
（39）S本揭字作「云」。
（40）S本無「無色三摩地」五字。
（41）S本作「引道」。
（42）S本作「思益梵天經」，此從P本。
（43）P本「思」作「梵」，茲據S本改。
（44）S本有「無量」二字。
（45）S本「慧」皆作「惠」。
（46）S本下有「小乘」二字。
（47）此「妄想」二字應屬衍文。
（48）S本下多一「有」字，點去。
（49）P原作「湼」，應是「涅」字，非「泥」也。
（50）S本此下有「人」、「謂」兩字。
（51）S本作「不入得」。
（52）無相，S本作「無想」。
（53）S本作「想」。
（54）S本「相定」作「想定」。
（55）S本作「新再」。
（56）慧，S本作「惠」。
（57）S本無第二「生」字。

（58）S本下多一「法」字。
（59）S本但作「善」，無「法」字。
（60）S本作《楞伽》、《華嚴》、《三昧》經。
（61）P、S本皆作「由」，由即「猶」也。
（62）S本作「大惠」。
（63）P本作「看」，S本作「著」，茲據改。
（64）S本種種上有「諸」字。
（65）S本作「不為」。
（66）S本作「惠」。
（67）S本「無過」下多一「者」字。
（68）S本多「佛言」二字。
（69）S本作「大惠」。
（70）S本作「心想妄想」。
（71）S本作「楞伽華嚴」。
（72）S本作「所言一切想」。
（73）S本「下至」作「不至」，誤。此從P本。
（74）P、S本皆作「茲」，即「滋」。
（75）C. L. p.76作「凡有所相」，注謂相即想。
（76）P本「作諸相非想」，茲從S本作「諸想非想」。
（77）S本作「則如來」，奪「見」字。
（78）P本無「一」字，此從S本作「一念」。

(79)S本作「善業」。
(80)S本無「此」字。
(81)P本無「正」字，非；此據S本補。
(82)S本多一「心」字，作「分別心」。
(83)S本作「取不」，有乙號，示改正。
(84)據S本補「得」字。
(85)據S本增一「心」字，作心想若動。P本缺之。
(86)S本「思」下多一「議」字，後加卜號點去。
(87)S本無「不思」兩字，作「不觀者亦不思」，今從之。
(88)P本「如何可得」，S本作「可觀」。
(89)S本「菩薩」之下有「十地自心妄想，分別建立。又佛告大慧，於勝義中，無次第，亦無相續。又《思益經》及諸大乘經云：八地菩薩。」共四十字，P本無之。
(90)S本無「法」字。
(91)S本無「細」字。
(92)S本「說」作「言」。
(93)S本作「不合觀」，少一「不」字。
(94)S本多一「等」字。
(95)S本無「不」字。
(96)S本多「若不如是法教令修學」九字。又S本「言佛」，P本作「佛言」。
(97)S本作「又重問來」。
(98)S本無「不」字。

（99）S本多「為方便顯勝義」六字，後加卜號刪去。
（100）S本無「與」字。
（101）S本無「是一是異」四字。
（102）S本多「不異」二字，後塗去。
（103）P本無「何」字，據S本補。
（104）S本有「離」字，據補。
（105）S本無別字。
（106）C. L. p.86鈍根誤作「鈒」。
（107）S本作「利根俱要」。
（108）P本重「了」字，據S本刪。
（109）S本作「不可言說」，多一「可」字。
（110）S本無「修行」二字。
（111）S本有「云」字。
（112）S本有「修」字，據補。
（113）S本作「六波羅蜜」，P本六字作「上」。
（114）S本作「備」。
（115）S本無「希」字。
（116）S本無「云」字。
（117）C. L. p.89「云其野馬陽炎」。以「云」字屬下句，似未安。
（118）S本無「一切」兩字，是。
（119）S本作「實非」。

（120）S本無「水」字。
（121）S本作「若不」，多一「不」字。
（122）S本作「相」。
（123）S本作「如不」。
（124）S本有「蜜」字，是。
（125）S本作「功位」，非。
（126）S本無「承」字。
（127）S本作「功位」。
（128）S本作「可不」。
（129）S本作「此」字，誤。
（130）S本作「猶」，P本作「由」。
（131）據S本補「若」字。
（132）舥，即「那」，S本無「阿」字。
（133）S本「現」下有「說」字。
（134）C. L. p.94注謂由即猶，是。
（135）S本無「前者」二字。
（136）S本無「法」字。
（137）P本作「若離想思不不觀」，「思不」二字有√號，刪去。
（138）S本多一「顯」字。
（139）S本真下多一「惟」字。
（140）P本「凡夫」作「非夫」，誤。

（141）P本作「泹」，即「泥」字。
（142）C. L. p.97「諸天貴人之稱敬」，「稱」字非，應是「彌」字方合。
（143）S本無「一」字。
（144）S本「經」下有「中」字。
（145）P本作「惠」，即慧。
（146）C. L. p.97注謂「由」即「猶」也。
（147）原作「惠」。
（148）S本無「答」字。
（149）P本無「言」字。
（150）S本作「名」等，後乙去。
（151）S本有「彼比丘」三字。
（152）S本作「可得」。
（153）S本多一「種」字。
（154）C. L. p.108以「熱」為「熟」，但加問號。按應是「熱」字。
（155）S本「者」作「知」。
（156）S本「有」作「為」。
（157）S本「者」作「知」。
（158）S本多「或執」二字。
（159）P本「着」作「看」，非。S本作「着於眾生」。
（160）S本漏去由「邊」至「為」字，共十五字。
（161）S本無「具足」二字。

（162）S本作「三乘人」。
（163）S本作「法」。
（164）S本多一字，點去。
（165）S本多一「亦」字，非。
（166）C. L. p.113作「況所老耄，心風所說，前忘失後。」以心風二字屬下讀，頗費解。
（167）S本「忘」作「妄」，非。
（168）S本作陛「下」，P本作「階」，非。
（169）S本「慈」作「茲」，誤。
（170）S本作「心契」，據補一「契」字。
（171）S本多一「上」字，後塗去。
（172）S本作「綱明菩薩」，P本作「冈」。P本無「問」字。
（173）S本作「法性理」。
（174）P本「一切」兩字旁注。
（175）S本多一「依」字，今據增。
（176）S本作「易變」，後加乙號。
（177）S本無「著」字。
（178）S本作「起」。
（179）S本無「是」字。
（180）P本無「耶」字，據S本補。
（181）S本無「解」字。，
（182）S本多「當知是人，入智惠」諸字。

（183）S本「對」字作葑，又上有「所」字，據補。
（184）C. L. p.l20作「佛為信者，施行使功德不朽」，句讀未安。
（185）「蹔」字P本甚明，非「數」字。
（186）S本「聽」字作「聽」，P本作「德」，非。
（187）S本作「法義」。
（188）S本作「雖是無思」。
（189）S本作「稱上高大磧須與根」，按多一「高」字，又「糧」作「根」，非。
（190）P本多一「出」字，衍；今據S本。
（191）S本作「喻」作「貪」，疑誤。
（192）P本作「煩惱除盡」。
（193）S本無「下」字。
（194）S本「无」誤作「天」。
（195）P本無「繩」字，據S本補。
（196）S本無「分」字。
（197）S本無「當」字。
（198）S本無「中」字。
（199）C. L. p.124讀「增聞」為「曾聞」，是。
（200）S本無「者」字。
（201）S本無「為」字。
（202）S本「无」字作「不」。
（203）S本作「廾廾摩」，按廾廾為菩薩之簡寫。「摩」字下有「廾」，即「薩」字。

（204）S本無「所」字。
（205）P本無「不」字，據S本增。
（206）S本「慧」作「惠」。
（207）即，S本作「則」。
（208）S本作「智惠方便」。
（209）S本作「分別」。
（210）S本「云」作「中」。
（211）S本無「如」字。
（212）S本作「如是」。
（213）P本多一「得」字，據S本刪。
（214）S本作「答言」。
（215）S本無「何」字。
（216）S本多「萬一」兩字。
（217）曰字S本作「四」，非。
（218）S本無「還有所觀」四字。
（219）S本「觀察」下多一「知」字。
（220）S本無「如」字。
（221）S本作「如本從此門入」。多一「如」字。
（222）C. L. p.132「所以有此分別」，按「此」字應作「是」。
（223）S本「對」作「答」。
（224）S本無「諸」字。

（225）S本無「分別」二字。
（226）S本作「已早」。
（227）S本有「是」字。
（228）S本無「一」字。
（229）S本無「以」字及「分」字。
（230）S本無「此」字。
（231）S本「想」作「相」。
（232）S本「无想」作「无相」。
（233）S本作「答」。
（234）S本無「此」字。
（235）P本無「无心想」三字，依S本補。
（236）「則」字，據S本增。
（237）S本無「可」字。
（238）S本有「問」字，今補。
（239）S本無「故」字。
（240）S本作「蜜」，誤。
（241）S本多一「即」字。
（242）S本「喫」作「要」。
（243）C. L. p.143作「以此即有喫功用功課」。審原本，首「功」字旁有兩點，即塗去，故宜作「喫用功課」。
（244）S本無「功」字。
（245）S本多「若法」二字，衍。

（246）S本俱無「法」字，缺。
（247）S本無「法」字。
（248）S本缺「法」字。
（249）S本無「法」字。
（250）P本缺「不行無為法」五字，據S本增。
（251）S本缺「法」字。
（252）S本俱缺「法」字。
（253）S本無「法」字。
（254）S本無「法」字。
（255）S本無「行」字。
（256）S本無「得」字。
（257）S本作「則化別授記」。
（258）S本無「不分別生滅是授記義」句，疑漏。
（259）S本無「相」字。
（260）S本無「劫」字。
（261）S本無「時」字。
（262）S本無「燃」字，而多一「明」字。
（263）S本有「一」字。
（264）S本缺「行」字。
（265）S本下有「言」字。
（266）P本作「敕裁」。

（267）S本無「法」字。
（268）C. L. p.146作「一切法依自所思令知」，斷句似不甚安，今不從之。
（269）C. L. p.146誤「咎」為「各」。
（270）S本「則」作「即」。
（271）S本作「著」字是，P本作「不看」，非。
（272）S本作「人一口」。
（273）依S本作「莫作一人口思量」，較勝。
（274）S本無「言」字。
（275）S本多一「或」字。
（276）S本作「法性」。
（277）S本多一「禪」字，衍。
（278）S本作「佛非但住」，P本作「佛性」。
（279）C. L. p.149謂「分折」即「分析」。
（280）S本「分拆」兩字，衍。
（281）S本作「承前修」，多一「修」字，茲補。
（282）S本作「惠」
（283）S本多一「停」字，衍。
（284）S本無「得」字。
（285）S本無「者」字。
（286）S本無「經」字。
（287）S本無「通達」二字，而有一「則」字，非。

（288）S本多「萬一」兩字。
（289）S本有「中」字，衍。
（290）S本多一「法」字，重。
（291）S本無「現」字。
（292）S本無「此」字。
（293）S本無「人」字。
（294）S本作「云如何答」，多一「云」字。
（295）S本「緣」字下多一段文，茲據補入。
（296）C. L. p.151作：「真如性性真常，中求於去來，迷悟生死，了無所得」。斷句或可商。
（297）S本「无」作「無」。
（298）S本無「所」字。
（299）S本有「答」字。
（300）S本作「想」。
（301）C. L. p.151作「離一切言說相」。「一切」二字誤加。
（302）S本無「離」字。
（303）S本「相」下有「義」字。
（304）S本無「若」字。
（305）S本無「說」字。
（306）S本有「前」字。
（307）S本有「乃」字。
（308）S本無「一」字。

（309）S本作「已」字，誤。
（310）S本作「道」。
（311）S本作「即」。
（312）S本無「住」字。
（313）S本「在」字塗去，添注眉間。
（314）S本無「時」字。
（315）S本無「法」字。
（316）S本無「所」字。
（317）S本無「性」字。
（318）S本作「法法界」，P本作「法界」。
（319）S本作「一切眾機」。
（320）S本無一「法」字。
（321）S本有「已」字。
（322）S本作「來」，誤。
（323）S本無「須」字。
（324）S本作「卅」。
（325）S本無「助」字。
（326）S本漏去「贊普恩命」至「為未奉」共二十四字。
（327）P本奪「訟」字，依S本補。
（328）C. L. p.154謂「詰」為「誥」之誤。
（329）S本作「誥問訖」，「誥」乃「詰」之誤；下文又誤「邏娑」作「邏婆」；又「盤詰」P本作「誥」，非。

（330）C. L. p.155加「稱」字於「說」之下，原文無之。

（331）S本作「達摩摩低」，是；P本奪一「摩」字。

（332）S本作「令」。

（333）S本字作「尞」。

（334）P本重「說」字。

（335）S本無「行」字。

（336）S本「且」字誤作「具」。

（337）S本無「論」字，非。

（338）P本缺一「誠」字。

（339）P本無「官」字。

（340）S本作「官尞」。

（341）S本無「人」字。

（342）S本作「門徒弟子」。

（343）S本「皆」作「比」。

（344）S本有「處」字。

（345）S本漏去「及教弟法門」以下至「修行處」，共十三字。

（346）S本無「具」字。

（347）S本「和」作「知」，誤。

（348）S本作「弟子」。

（349）S本無「所」字。

（350）S本下有「心」字，今增。

（351）S本「思」作「想」。
（352）S本作「離一切諸想，則名諸佛。」P本作「離一切諸佛，於勝義中」。
（353）S本作「着」，是。
（354）S本無「行」字。
（355）S本作「三要惡道」。
（356）S本作「轉經」，P本重「經」字，非。
（357）S本「起」作「超」。
（358）S本「和上」作「知上」，誤。
（359）P本作「准仰」。
（360）S本作「大福德」。
（361）S本作「當」。
（362）S本無「不」字。
（363）P本作「著積」。
（364）S本下有「早」字，據補。
（365）S本作「熒」，誤。
（366）S本作「景中」。
（367）P本作「聞法」，後塗改。
（368）P本重「若」字。
（369）S本作「外事」。
（370）C. L. p.162讀作「少有人畜直一錢物當直」。
（371）「忍」字據S本增。

(372) S本漏「勝」字。

(373) S本作「闕」，是。P本作「闊」，非。

(374) P本作「大義」，茲依S本。

(375) S本作「超」。

(376) 依S本增一「境」字。

(377) S本有「不」字，據增。

(378) S本作「教行」。

(379) S本「未」作「來」。

(380) S本無「所」字。

(381) S本無此經題一行。

增注

文成公主入藏，及唐蕃使臣來往與文化交流問題，可參王忠《唐代漢藏兩族人民的經濟文流》(六七)。山口瑞鳳《古代吐蕃史考異》上下(六八)。矢崎正見《文成公主之入藏との西藏佛教に與えし影響に就いて》(六九)。

蓮華戒及法成資料，可參下列各文：立花孝全《Kamalaśīla與法成之關係》(七十)。芳村修基《カマラシーラの修習次第》(七一)；又《西域出土の法成師文獻》(七二)。法成即吳和尚，藏名Hgo Chos grub。吐蕃敦煌後半期之佛教主要人物。詳上山大峻《大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究》上下(七三)。

上山大峻撰《曇曠と敦煌の佛教學》(七四)，曾取曇曠之《大乘二十二問本》與《正理決》比對，認為許多相似之處。上山氏文中錄王錫敘，間有誤奪，如「理既深邃，非易涯津」，句有讀誤；「固知真違

言說，則乘實非乘：性離有無，信法而非法。」乃為對句，上山氏奪上一乘字，按原冊「乘」字補注於「實」字之側。參看校記。

附說　摩訶衍及四川之曹溪禪兼論南詔之禪燈系統

藏文資料言及摩訶衍（ma ha yan）者不少，如法京伯希和藏文卷八一二及一一六、一一七是也。其內容為頓門五方便，不觀禪定與十波羅蜜，摩訶衍遺說，可窺一班。衍與梵僧蓮華戒爭論不勝，其思想之基本歧異，從蓮華戒著作之《修習次第》（Bhāvanākrama）可以見之，重點在於布施善行之有無，禪家不重布施，以此大受非難，凡茲二事，上山大峻已有文論之。

藏文史書曰sBa-bzhed者，即桑鳶寺紀年（bsam-yas-lo-rgyus）略記摩訶衍入藏以前之禪學，對於益州金和尚（Eg-cu Kiun hva-san）之神通，頗多渲染。法尊撰《西藏民族政教史》（一九三〇年印行）稱「天寶間，吐蕃遣桑希（gar-mkhan-san-śi）等四人至漢地取經，遇神通和尚，問回藏後事。遂授《金剛經》、《十地經》、《稻稈（芊）經》等三經。桑希請經千餘部，並請一漢僧返藏。」漢僧未聞；若此神僧即益州金和尚也。金和尚即新羅王子無相，居成都淨眾寺，為智詵再傳弟子。以「無憶、無念、無忘」三句教義著聞（七五），然與《壇經》之「無念、無憶、無著」蔑異，實衍曹漢之禪義。

藏史屢言及無住禪師（Bu-cu sem-si），見於《大臣布告》（Blon po bkaḥi than yig）其文字略同於《歷代法寶記》之菩提達摩多羅部份，歷舉達摩多羅、摩訶衍、無住、降魔藏諸禪師之名。又法京藏文卷一一六內記眾禪家語錄，龍樹、達摩多羅外，又有無住、降魔藏、臥輪、摩訶衍等。可見摩訶衍與無住對吐蕃影響之深，故頻見於記錄。無住居成都之保唐寺，為劍南保唐宗之祖。《傳燈錄》四有無住之機緣語，稱其得法於淨眾寺之無相。宗密則稱「五祖下分出，即老安和上（慧安），有一俗弟子陳楚章、僧無住遇陳開示領悟。後遊蜀中，認金和上為師。」彼蓋轉益多師，復入無相之門下。無住事跡，《歷代法寶

記》言之最詳，稱其為金和尚之嫡傳。至降魔藏即兗州東嶽降魔禪師，見《宋高僧傳》八。臥輪禪師有偈語，見於敦煌卷。

金和尚示寂於寶應元年（七六二），無住示寂於大曆九年（七七四），在摩訶衍入藏之前。金和尚曾住處寂禪師之德純寺，寺在資州（七六），處寂人稱為唐和上。處寂之師即智詵，智詵著作，存於法京敦煌卷4840號題「般若波羅蜜多心經疏，資州詵禪師撰」，則北宗禪之要籍也。

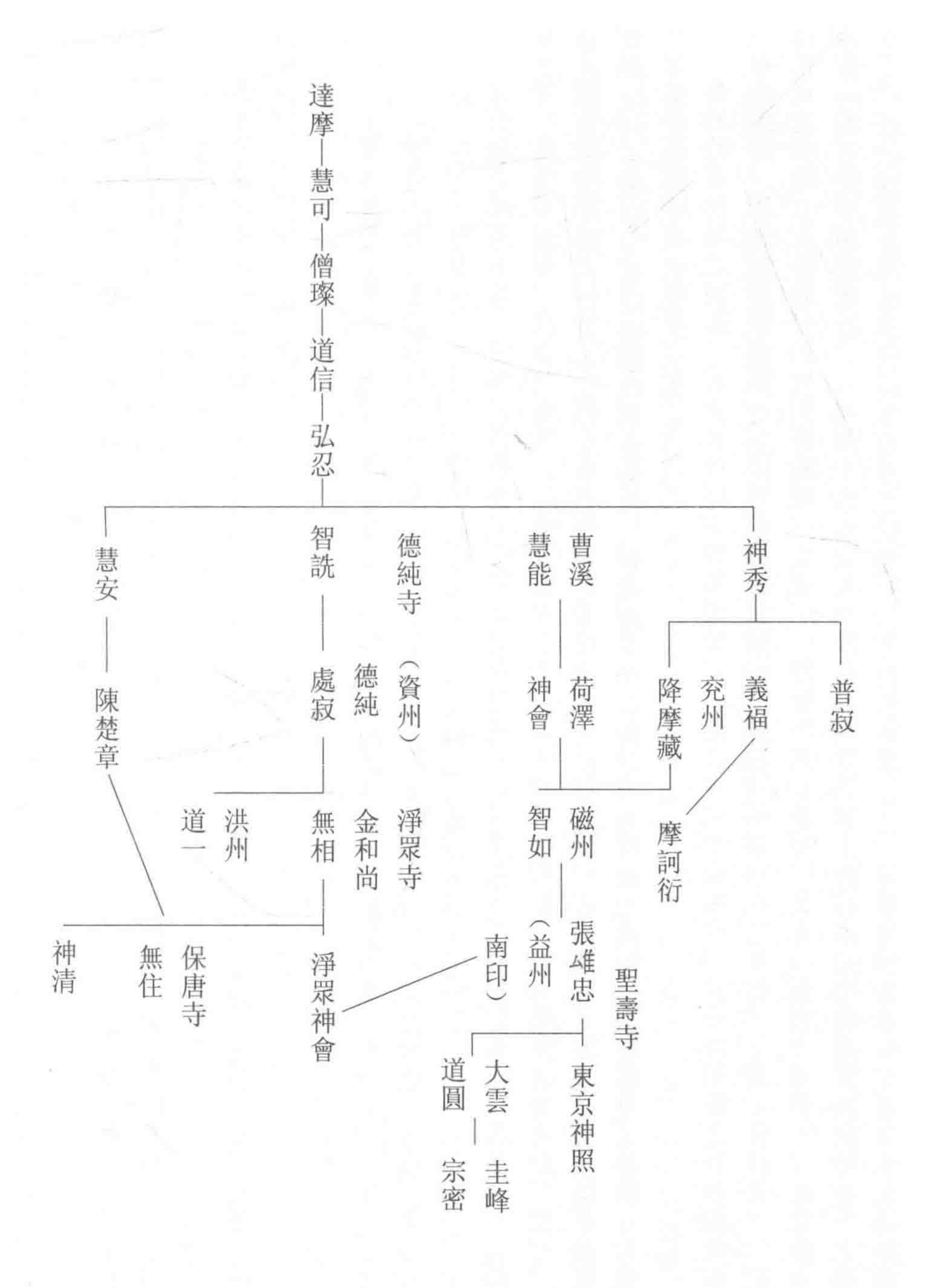
桑希至唐上求法，與金和尚同道經南詔。南詔亦盛行南宗禪，大理國張勝溫繪長卷中菩薩，間註其名，自四五至五十一，序次如下：

達摩大師　慧可　憎璨大師　道信大師　缺（應是弘忍）　慧能大師

神會大師　和尚張𨾴忠（下略）

此南詔之禪燈系統，張和尚地位極高。和尚張唯忠者，即所謂荊南張，亦號南印。裴休云：「荷澤傳磁州如，如傳荊南張，張傳遂州圓，又傳東京照。」（《圭峰禪師碑銘》）《圓覺經略疏鈔》四云：「磁州法觀寺智如和尚，俗姓王。門下成都府聖壽寺唯忠和尚，俗姓張，亦號南印。」唯忠弟子即東京奉國寺神照（七七），驗以宗密之《禪門師資圖》，神會傳磁州智如，智如傳益州南印，南印傳東京神照，大理國所尊崇之和尚張唯忠，即益州南印是矣。

見於吐蕃記載之禪師，若金和尚原主成都淨眾寺，無住主成都保唐寺；見於南詔圖之和尚張唯忠則住成都聖壽寺，直接神會之薪傳。三人者，皆出自四川，可見四川南宗禪之流行。王錫《政理決》，記摩訶衍依止之和尚，有降魔，即兗州降魔藏，大福，一般皆指西京義福。又有「張和上𨾴仰」，法京伯本𨾴字誤作「准」，茲據倫敦本。「𨾴仰」名未知有無誤舛。頗疑張和上應即南詔張勝溫圖次於神會下之張和尚唯忠（七八）。其地位專承曹溪門下荷澤之法統，故摩訶衍亦依止之。禪家每轉益多師，如無住出於陳楚章，


達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍
慧安
陳楚章
德純寺智詵
處寂
（資州）德純
淨眾寺金和尚無相
洪州道一
曹溪慧能
荷澤神會
磁州智如
張雄忠
（益州南印）
聖壽寺
淨眾神會
保唐寺無住
神清
東京神照
大雲道圓
圭峰宗密
神秀
普寂
義福
兗州降摩藏
摩訶衍

本慧安再傳，又事無相受緣。南印本出荷澤門下之再傳，得曹溪深旨，無以為證，復見淨眾寺（神）會師（《宋高僧傳》十一），如是又為金和尚之傳人。依此宗密《禪門師資圖》載摩訶衍出於神會之門，眾流會歸於曹溪，宗密為唯忠之再傳，其言自非無據也。小畠宏允氏過信《歷代法寶記》，必欲將摩訶衍列為禪北宗中之保唐寺派，柳田聖山已辨之，今不復論。

此文原載一九七〇年《崇基學報》第九卷第二期，臺灣藍吉富收入《大藏經》補編

註釋

（一）義淨《大唐西域求法高僧傳》上：「沙門玄照，太州仙掌人也……。途經速利，過覩貨羅，遠跨胡疆，到吐蕃國，蒙文成公主送往北天，漸向闍闌陀國……。後因唐使王玄策歸鄉，表奏言其實德，遂蒙降勅，重詣西天，追玄照入京，路次泥波羅國，蒙王發遣送至吐蕃，重見文成公主，深致禮遇，資給歸唐。」

（二）又「玄太禪師……永徽年內取吐蕃道，經泥波羅到中印度……。」
又「道生法師，并州人也……，以貞觀末，從吐蕃路往遊中國……。」

（三）《廣韻》十二蟹：「嬭，乳也。」

（四）見《大正藏》五一冊，頁三校語。

（五）詳立花秀孝《唐蕃兩國佛教之交涉》。《宗教研究》，新一一．六六七。參佐藤長《西藏古代史研究》，頁七九九引。

（六）「曲結」為聖王之稱。松贊噶木布，《唐書》作弄贊贊普，即棄宗弄贊，即Sro□ btsan sgam po（Khri sro□ brtsan）。

（七）關於文成公主事，參寺本婉雅《于闐國史》，頁四、五八。文成公主造像在青海（《文參》一九五七，五，頁八一）。

（八）據《衛藏通志》卷六按語，其材料蓋據布達拉宮經簿，與Bu ston書相同，見該書頁一二三—一二四。按《通志》雖非第一手史料，然所記亦有來歷，勘以Bu ston《佛教史》：

巴勒布王=Bul Po（hi rgyal）

鄂特巴爾郭恰=Hod zer go cha

拜木薩=bal mo-bza指尼泊爾王妃。

譯名皆符合，參佐藤長《古代西藏史研究》，頁五五。

（九）關於rphrul sna□，可參Waddell: Lhasa & Its Mysteries, *JRASB*一八九五，二五九頁。

（十）《舊唐書・吐蕃傳》上：「天寶十四載，贊普乞黎蘇籠獵贊死，大臣立其子婆悉（按應作娑悉，即Sras）獵贊為主，復為贊普。」《通典邊防》六云「天寶十四載，贊普死，其子立，號乞犁悉籠納贊。」譯名略有歧異。王忠《新唐書吐蕃傳箋證》引《吐蕃歷史文書》云：「羊年（天寶十四載乙未，七五五）父王近臣為兵士所殺，似贊普已於前一年卒，唐人據吐蕃使臣報喪之日而書，故差一年。乞黎蘇籠獵贊應即棄隸縮贊，譯名當有誤。）」按乞黎蘇籠獵贊之父王應是棄隸縮贊（Khri Lde Gtsug brtsan，七〇四—七五四）參看佐藤長《西藏古代史研究》，頁八二三王統表。王毅《藏王墓》附各王表有出入。（《文物》一九六一，四，頁五）

（一一）碑文見Tucci "*The Tombs of the Tibetan Kings*"（以下簡稱TTK.）頁九六、九七。其英譯云"The temple of ạP'rul Snaṇ in Ra sa, the temple of Ra mo c'e founded by the Chinese." 同書頁四五，又頁八二注九二，參佐藤長書頁六一、六二，又頁七九九。

藏語原文如下："rgya btags ra mo c'ei gtsung lag K'aṅ"，"ra sai rgya btags ra mo c'e"碑中之rgya即指唐，如《唐蕃會盟碑》，首句每見"rgya Chen"二字，即大唐也。

（一二）胡嘉《有關文成公主的幾件文物》，《文物》一九五九，七。

（一三）何藻翔《鄒崖詩集》「供佛大招寺」詩注。關於西藏早期佛教有關史實，可參金應熙《吐蕃之興起》，《嶺南學報》第八卷第一期。

（一四）見《佛祖統紀》卷二十九。

（一五）Tucci於TTK. p.71云"It seems ascertained the Sroṅ btsan sgam po built two chapels in Lhasa, as asserted by his descendants, and it is highly possible that the Re mo c'e was really founded by his Chinese wife and on account of that called rgya gtags, founded by the Chinese."

（一六）參看塚本善隆《敦煌佛教史概說》，《西域文化研究》第一，頁六六。

（一七）見TTK.頁四七Tucci英譯云：

At the time of the fourth ancestor K'ri Sroṅ btsan, the dPe har of Ra sa was founded which was the beginnig of the Buddhist Law. After that time up to the time of my father K'ri lde gtsug brtsan, when the Temple of Kva c'ur in Brag dmar was built and the Buddhist Law was practised five generations passed.

此碑劉立千譯稱《興佛證盟碑》，載《康藏研究月刊》第二六期。

（一八）Kva c'ur一名，Tucci疑取自漢名之瓜州，（TTK. p.62）尚乏證據。

（一九）參王忠《新唐書吐蕃傳箋證》，頁一三。金城公主亦篤信佛教，供養釋迦牟尼佛。據稱：自和闐逃來之佛僧，多得公主之保護。見佐藤書頁三九〇、七九八。

（二十）桑鳶寺之建，《西藏王統紀》（王沂暖譯本）有極詳細紀載，謂於兔年奠基，復於兔年竣工，歷時一紀。然滋多異說。參TTK p.81，注八五。參妙舟法師《蒙藏佛教史》，頁九「蓮華生」。

王毅《西藏文物見聞記》（山南之行）桑鳶寺條，記該寺現狀甚詳見《文物》一九六一，六，頁五八。

（二一）《望月大辭典增訂版》No. 8p.108 Śāntarakṣita條，又Tucci，"*Minor Buddhist Text.*"（以下簡稱MBT）II, P.8.此書收蓮華戒之《廣釋菩提心論》原本。

（二二）Bu ston書言印度派為 "Tsen mun Pa" =漸門派，中國派為Ton mun pa=頓門派，所言之 "rgyahi hwa C'an ma ha ya nahi slob" 即謂大唐大乘和尚摩訶衍之徒眾。Satis Chandra Vidyabhusana在其巨著*A History of Indian Logic* p.327 "Kamalaśīla"條云："While in Tibet he indicated the Religious views of Guru Padma-Sam-bhava and Śāntarakṣita by defeating and expelling a Chinese monk named Mahayana Hoshang"。以Hoshang（和尚）為人名，未允。

（二三）島田虔次《戴密微「ラサの法論」》，《東洋史研究》No. 17, 4. p.100.

神田喜一郎《敦煌學五十年》引C. L. Tucci書評，通報XLVI，一九五八，四〇四—四〇八頁。

（二四）L. Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tun Huang in the British Museum.* p. 187.

（二五）牙即「互」字，佐藤書讀「𠂰」為「身」字，注四五，見頁八二一，非是。按李邕《麓山寺碑》「𠂰為住持」亦即「互」字，見下。參《一切經音義》卷四「𠂰起」條，音胡固反。（《大正藏》五四，三三〇）

（二六）沙州陷蕃年代，《西域水道記》：「沙州以建中二年陷」，其說出《元和郡縣志》，與敦煌所出沙州地志相符。時陷蕃者為壽昌縣。

（二七）又《冊府元龜》九八〇《外臣部・通好》亦載之。

（二八）見Tucci TTK p. 70，又*To Lhasa & Beyond* p. 136。

鐘銘原文云：（依佐藤，頁八〇四）

dril chen po hdi yan lha/btsan po khri lde Sroṅ brtsan/gyi du xx snan hgrans/... /grag pa dan hdra bar yon bdag jo mo byaṅ Chub kyis/bgyis nas mkhyen pho rgyahi dge slon rin chen gyis blugs so.

王毅《西藏文物見聞記》，桑鳶寺烏策大殿門廊懸掛唐式銅鐘，上鑄有古藏文，但未錄出其銘識。

（二九）「琇」見《廣韻》四十九宥，與秀同音。《漢藏對音千字文》「笙」，音c,e「昇」音cen讀入審紐。此琇讀cen，則為照紐矣。

（三十）《吐蕃歷史文書》稱棄松德贊娶Tshes Pon女rma rgyal Ldon skar.生牟尼贊及獵松贊。關於德贊皇后問

題，參佐藤書頁八〇二。

（三一）沒盧氏，即《唐蕃會盟碑》之bro，見李方桂文N三八，《通報》一九五六，九七頁，引M. Lalou說。又Tucci, MBT，三七頁。《唐書・吐蕃傳》：「尚婢婢，姓沒盧，羊同國人。」陳毅《魏書官氏志疏證》謂沒盧疑即魏之「莫盧」，然地理未合，見姚薇元《北朝胡姓考》，頁一二五，蘆氏條。王忠箋證藏文五部遺教記吐蕃兵制，其「藏如」之上藏四千戶所皆沒盧氏（'bro），蓋吐蕃重要官族。參該書第七、一五二頁。

（三二）見《四分律》三四，即所謂依止阿闍梨也。此與得戒和尚之為從受戒者，同為師之一種。

（三三）《日本續藏經》第一輯第二編，第一五套第五冊，頁四三五。

（三四）見《金石萃編》八一嚴挺之《大智禪師碑銘》。

（三五）*Le Concile de Lhasa* p.263引有云：「……其賊七人，不漏天網，並對大德摩訶衍推問，具中衙帳，並報瓜州。昨索賊釘枷，差官銅（錮）送。」

（三六）《求法高僧傳》，玄照梵名般迦舍末底，唐言「照慧」。又末底僧訶，唐言師子慧。「末底」與「麽低」，蓋同語異譯。劉宋時，譯《妙法蓮華經》之達摩摩提，名與此同。

（三七）此碑見《金石萃編》七八（唐三八）《八瓊室石金補正》，頁五四。又《湖南通志》金石門。

（三八）此處應於「訖」字斷句。訖，完了也。

（三九）「奉進止」，唐人習語。自唐以來，率以奉聖旨為奉進止，蓋言聖旨使之進則進，使之止則止也。見《通鑑》唐德宗貞元元年注。

（四十）C. L. p.162。

（四一）*Minor Buddhist Texts* V. II. P.33

（四二）P本作「邏娑」凡三見，S本刪去一段，且作「邏婆」，凡兩見，邏婆當是邏娑之誤。

（四三）*Minor Buddhist Texts* V. II. p.33

（四四）勃字，《唐蕃會盟碑》譯文每作Prefix b——，如「勃藏」之為bzang，見李方桂Inscription of the Sino-

Tibetan Treaty of 821-822"《通報》一九五六，五二頁。（該碑N.38）羅常培《唐五代西北方音》頁一八〇「以全字對前綴音例」及頁一八六「有聲無韻例」，勃b——兩條。

（四五）《廣韻》二十一麥：「礐、硞、水石聲也，力摘切。」又四覺：「嶨，引《爾雅》山多大石嶨，礐字同。」同部「礐」字下云：「或作礐，又音學。」是原有數音。

（四六）Tucci: TTK p. 81"注三六。

（四七）藏語語首每喪失，B可不讀出，參金鵬《藏文動詞曲折形態在現代拉薩語裏衍變的情況》，《語言研究》一，頁一七三，一九五六。

（四八）Tucci: TTK p. 79"注四九。

（四九）Tucci: *To Lhasa and Beyond.* p. 119。

（五十）Tucci: MBT p. 32。《西藏記》上所謂宗角疑即此。

（五一）阿蘭達蘇哩廟者，Bu-ston書作O tanta pu ri伽藍（一二六b）參佐藤書，六六。

（五二）王毅《西藏文物見聞記》，《文物》一九六一年，三。山南之行（昌珠寺），「昌珠」即昌諸。

（五三）見李邕《大照禪師塔銘》。

（五四）歐陽無畏撰《喇嘛教》，其中「喇嘛教的創立和災難前傳」論蓮華戒當日與漢僧大乘和尚辯難，猶未悉漢僧即摩訶衍，蓋未睹敦煌此卷及戴密微教授之譯本，歐陽氏文，見《西藏研究》，頁三八。

（五五）《舊唐書・德宗紀》：「建中元年十二月辛卯，韋倫使（蕃）回」，與吐蕃宰相論欽明思等五十五人同至，獻方物修好也。」

（五六）《德宗紀》。

（五七）見《舊唐書》一五九《路隨傳》。

（五八）參岑仲勉《唐史餘瀋》「德宗朝兩呂溫陷蕃」條。

（五九）C. L. p.307-332。

（六十）其詞如云：「只恨隔蕃部，情懇難申吐，早晚滅狼蕃，一齊拜聖顏，」（《菩薩蠻》）「敦煌郡，四面六蕃圍」、「龍沙塞，遠路隔煙波，每恨諸蕃生留滯，只緣當路寇仇多，抱屈爭奈何」（《望江南》）。《贊普子》詞云「本是蕃家將，年年在草頭，夏日披氈帳，冬天掛皮裘。」寫塞外景象，尤為真切。《花間集》毛文錫有《贊普子》詞，參《敦煌曲初探》，頁一一〇。

（六一）宿白《敦煌莫高窟中的五臺山圖》，《文物參考資料》，一九五一，第二卷第五期下冊，頁四九。按因文殊師利菩薩居住五臺山之傳說盛行，引起佛教徒對五臺山之景慕，遂有五臺山圖之製作。影響所及，西傳敦煌，東流日本。文宗開成五年日僧圓仁巡行五臺，亦攜五臺王化現圖以歸。敦煌莫高窟中有五臺山圖遺跡，猶可見當日之芳徽盛軌。

（六二）見《續藏經》本《善慧大士語錄》。

（六三）龍大圖書館秀氏文庫（〇二四、三）四，詳芳村修基《徵心行路難》殘卷（《敦煌佛教資料》，《西域文化研究》第一，頁一九一），斯坦因目3017亦即「徵心行路難」。入矢義高有文論「澂心行路難」，《塚本頌壽佛教史學論集》，頁七九。按「徵心」二字宜作「澂心」，義即「澄心」。

（六四）《全梁詩》十二。

（六五）參看藤枝晃、竺沙雅章、山上大峻諸氏論文，分載京都《東方學報》。

（六六）敦煌所出有巴黎伯希和本（簡稱P本）及倫敦史坦因本（簡稱S本）。此處所錄，據伯本，而校以史本。

（六七）《歷史研究》一九六五，五期。

（六八）《東洋學報》四九卷第三、四號。

（六九）《印度佛教學研究》二，二。

（七十）《印度佛教學研究》一四之二，一九六六。

（七一）《石濱先生古稀紀念東洋學論叢》，一九五八。

（七二）《印度佛教學研究》三，一。

（七三）《東方學報》京都三八、三九冊。

（七四）京都《東方學報》五三冊。

（七五）見其徒神清之《北山錄》。

（七六）今四川資中。

（七七）白居易作《照公塔銘》稱，其學心法於唯忠法師。《全唐文》六七八。

（七八）方國瑜考證張唯忠事跡甚詳，見《雲南史料目錄概論》，第九二八頁。

京都藤井氏有鄰館藏敦煌殘卷紀略

日本西京私人藏家，以住友氏之銅器、藤井氏之璽印為最馳名。藤井收藏之所，曰有鄰館，為藤井齊成會所經營（一）。位於平安神宮之側，前臨小河，夾岸垂楊，風景絕佳。庋藏古物，門類之富，為京都冠。主人藤井守一紫城氏，溫文爾雅，自其先大父藤井靜堂善助氏即精鑒藏，網羅宏富；而內藤湖南博士實助之鑒定。吳清卿、端午橋及黃縣丁幹圃樹楨藏物多歸焉。所積璽印，逾四千事，因顏其藏印之齋曰靄靄莊。延平龕園田氏任考釋，歷時三年，積稿共五十冊，已刊者有周秦部份二冊。大正甲子間，內藤序之，記其經過甚詳（二）。

一九五四年夏七月十八日，余在京都，因友人京都大學助教藤枝晃氏之介，至有鄰館參觀。館凡三層樓，樓下貯石刻、磚、瓦、墓誌之屬；若熹平、正始石經殘石，端方舊藏隋寶梁經殘石，漢單于和親磚及不少漢畫像磚石，皆陳列於是。二樓則為銅器，秦二十六年銅權及隋開皇二年金銅造像皆佳品。三樓為藏印之所，計黃縣丁氏舊藏印一千三百六十五方，飛鴻堂舊印六百五十二方，及陶齋之周代私璽，暨其得自吳大澂之燕將渠名鉢，王文敏之「萃車馬璽」，陶北溟之漢晉間印皆在焉，琳琅滿目，為之留連竟日。

八月一日晨，予至住友男爵家參觀銅器。午後偕友人大谷大學教授中田勇次郎、立命館大學教授白川靜二君再度至有鄰館，值平凡社為重編《書道全集》，中田君正勤其事，有鄰館藏物多被借攝製版。是日藤井君出示唐儀鳳二年廚單，及項子京舊藏《唐陸柬之臨蘭亭帖》（三），相與歎賞。又示以西域所出佛經殘葉一匣，中有少數回紇文，計共百二十片，裝裱精美；予展玩不忍釋手。最後藤井君取出一古寫殘葉，以玻璃夾之，審其文，乃述苻堅迎鳩摩羅什事，背為佛經，據云出於新疆。於是藤井君導余至其私人圖書室，時已四時許，館例即將閉門，諸友均先後離去。余蒙藤井君許可，獨留室中，見一巨大木箱中庋藏敦

煌寫本殘葉數十事，皆以玻璃夾護，任余瀏覽。余既感其雅意，深喜眼福之非淺，獲窺全豹，乃盡二小時之力，而遍覽之，並紀其大要。藤井旋出目錄數紙相示，楷書端正，其首題云：「何彥昇秋輦中丞藏敦煌石室唐人秘笈六十六種」，乃知藤井君所得者，即何氏舊物。因檢勘之，止得五十八種，尚缺其八。而目錄中有《太公家教》殘卷，亦不在藤氏所得之內，蓋早散出者。查《太公家教》，羅叔言曾藏之，嗣影載於《鳴沙石室古佚書》中。王國維有跋云：

> 宣統己酉歲，法國伯希和教授言其所得敦煌書籍，有《太公家教》一卷，其書已寄巴黎，未之見也。去歲伯君郵寄敦煌古籍影本數百枚，亦無此書；頃於羅叔言參事唐風樓中見此卷，蓋同出敦煌千佛洞，為斯坦因、伯希和二氏所遺。又石室遺書未歸京師圖書館時流出人間者也（四）。

唐蘭亦曾藏有《太公家教》殘卷（五），北京圖書館藏亦有《太公家教》一卷，列乃字二七號，文見許國霖《敦煌雜錄》下輯。

當光緒二十六年（一九〇〇），王道士發見莫高窟石室，經卷始流出人間。葉遐庵言當日地方官曾取以為餽贈，先後不下數百卷。其後張廣建、許承堯、蒯壽樞等所得即此類（六）。又新民梁氏素文清末官甘肅，亦於當地收有蒐集（七）。迨斯坦因、伯希和先後捆載而西。宣統二年（一九一〇）清學部始派員輦致其餘物歸於京師圖書館。其稍有價值者，據云在途次盜竊以盡。羅振玉序《鳴沙石室佚書》，深致憤慨（八）。當日被盜之經卷，究為何物，向來未有能明言之者。友人張虹聞諸故京老輩云：何彥昇於宣統二年官甘肅藩司，代理巡撫，當其任內，適學部咨陝甘總督調取敦煌經卷，著何氏收購到京。抵京後何氏先父其子鬯威（名震彝）。時官中冊數，報有卷數而無名稱及行款字數，故一卷得分為二三，以符報清冊之卷數。何鬯威為李木齋盛鐸之婿，故菁英多歸李氏及何氏。李之親家劉廷琛與其親友亦分惠不尠（九）。今有鄰館所藏敦煌殘卷，據目錄即何秋輦舊物。知當日何氏竊去之數，即此目所列，已有六十六種；另有回紇文二十餘

事，此敦煌學史上一段公案，得略表白於世，亦一快事也。至於李木齋，所藏尤富，據謂有四百卷左右，並編有簡目，其佳者，如隋太子廣佈施文字畫像，上有飛天，當日京師人士以為異品，今亦歸扶桑。又建衡二年索紞書《道德經》殘卷，李氏曾取名其齋曰建衡閣者，現歸友人張虹，蓋得諸李氏之女。又其著名之《大秦景教大聖通真歸法讚》及《大秦景教宣元至本經》則歸日人小島靖君，羽田亨曾為考證。余於有鄰館又獲睹梁天監十六年《誠實論》（十）及貞觀二十二年八月一日《顯揚聖教經卷》（卷五）。貞觀卷上有「德化李氏凡將閣珍藏」印一印一方，亦李氏之物。葉遐庵云：「劉、李、何三人所得敦煌殘卷，何早卒，除其生前贈友者外，聞亦歸李氏。僉知李劉二氏多佛經以外之典籍，偶露麟爪，難窺其秘也。近年李、劉皆去世，所藏始分別散出。余首介紹中央圖購入二百餘卷。聞劉氏經卷約百餘卷，歸於張子厚，張固劉戚也。李所藏由家屬析分各售，不復能聚（一一）。」是何氏之物，後歸於李氏凡將閣；藤井氏所藏，非逕得於何，乃得自李氏者。有鄰館所藏此批敦煌殘卷，雖為數不多，惟其為何彥昇舊藏，正可據以考查當時經卷遺失之情形，故表而出之，想亦談敦煌學掌故者之所樂聞也。

有鄰館藏物，均經選影為《有鄰大觀》，煌煌四鉅帙（一二）。另有《篤敬三寶冊》一書（一三），內影載敦煌經卷多種，上舉貞觀《顯揚聖教論卷》，即在其中。又有北魏《大般若經卷》、北魏《佛名經卷》、隋開皇三年《華嚴經卷》、唐長慶三年《天皇梵摩經卷》、唐草書經卷（吐魯番出，有王晉卿題記）大半為李氏盛鐸舊藏。

敦煌經卷散出後，日本人士頗多蒐購，若前關東旅順博物館藏敦煌寫經六百三十八件，新疆所出九十九件（一四）。而大谷大學（一五）中村不折氏（一六）、富岡謙氏（一七）所藏，皆其著者。藤井有鄰館所得何氏敦煌殘卷，多為書札牒狀，為重要之經濟社會史料，倘能全部整理刊出，則嘉惠於學林者溥矣。

藤井氏所藏敦煌殘卷簡目（何彥昇舊藏）

書札類

（一）起「凝寒十三郎」數字，共六行，行書，極遒麗。

（二）起「孟冬已寒」句，正楷，共五行，末有「十月五日輪臺守捉典傅師表」字樣。

（三）沙州旌節官帖，四行。

（四）與四海平懷帖，十六行，背書日曆。

（五）起「季秋漸冷惟都督公」句，七行。

牒狀類

多數有年月，以開元最夥，大中、乾寧各一件。

（一）開元二年（七一四）三娘狀。

（二）開元七年（七一九）三月廿八日戍使劉善狀。

（三）開元七年四月押官健兒李牒。

（四）開元七年三月群頭趙元爽狀。

（五）開元七年四月九日典殘狀。

（六）開元八年（七二〇）四月廿五日典揚牒狀，大字有官印。

（七）開元九年（七二一）十二月長行坊牒。

（八）開元十年（七二二）三月西州牧馬所狀。

（九）開元十年五月西州牧馬所狀。

（一〇）開元十年三月二日牒。

（一一）開元十年三月一日牒。

（按何氏原自有開元十年三月牧馬所給驢子李貞仙狀，及開元十年三月虞侯郁狀。藤井氏購入時已缺。）

（一二）開元十六年（七二八）金滿縣上司孔目官牒。

（按《唐書・地理志》，金滿縣與輪臺，同屬北庭大都護府。）

（一三）開元十六年五月仇庭牒。

（一四）開元十六年九月牒。

（一五）大中四年（八五〇）十月令狐遠牒（一八）。

（一六）乾寧四年（八九七）三月一日百姓張德政牒狀。

（一七）瀚海經略大使狀。

（一八）石堡守捉狀。

（上二種無年月日）

（一九）四月二十一日殘狀。

（二〇）三月牒狀。

（二一）又三月牒狀。

（二二）五月牒狀。

（二三）十二月牒狀。

（上俱無年號）

宗教類

（一）道書　何目原題《曆經》，按文中記叩齒事，應是道書之類。

（二）《式乂摩尼六法文》一卷，題大中七年三月一日尼沙彌虛妙記。

（三）《佛頂尊勝陁羅尼經》。
（四）記苻堅迎羅什文殘葉十一行，背有佛經。
（五）齋戒文一件，二十二行。
（六）《蓮華經》殘葉，背繪一馬，馬之臀部記一梵字，馬上為西域人，其旁梵文兩行。
（七）《勸善經》題貞元十五（七九九）廿二日（二九）

歌讚類

（一）《五更轉》前為十五願合訂為小冊，行書古拙，用厚粗黃麻紙寫十五願八十六行，《五更唱》三十六行。
（二）《聖太子歌》一卷，九十二行。
（三）歌曲一件，四行。
（四）《聲聞唱道文》八行（二十）。

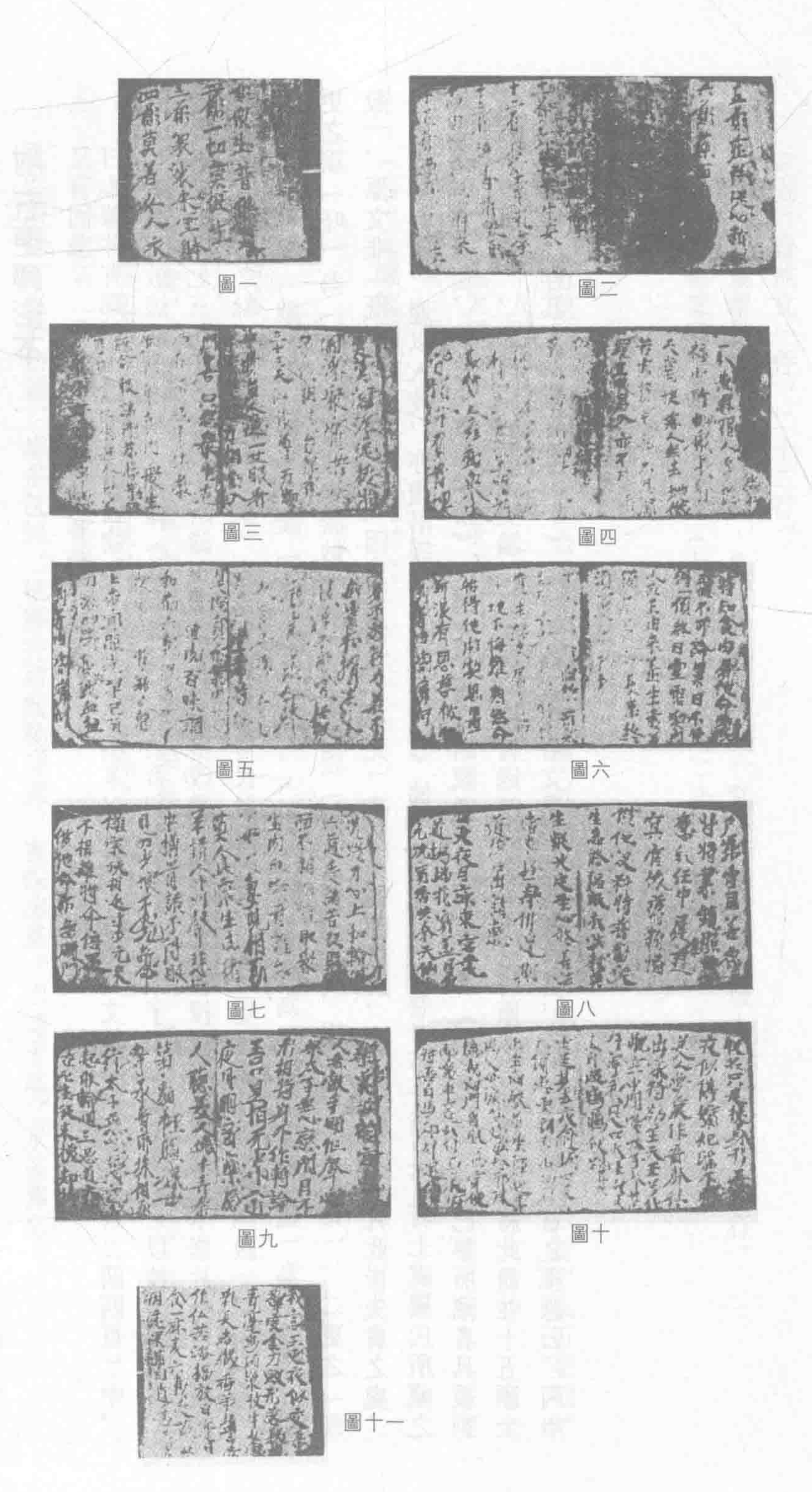
雜　類

（一）人名錄，六行。
（二）賬目，十三行。
其他為佛像，茲不著錄。又有《反切》一卷，未見。何氏原目中，尚有《太公家教》一，祭文一，《孔子項託問答文》一（有天福年號），藤井氏藏均無之。
又有回紇文二十餘件，亦何氏舊藏。
凡右所錄，出於匆遽，慮多訛誤。惟藤井君殷勤盛意，實深感篆，用誌于此，永矢弗忘。

一九五四年十月

附 五更轉影本

日本藤井有鄰館所藏李木齋舊物《五更轉》小唱本，傅芸子既錄其文載《白川集》（二四四頁）中，近任二北撰《敦煌曲校錄》，復據《敦煌掇瑣》收伯希和目3065之《太子入山修道讚》，以校李氏此本，既定為五、五、七三句式，於傅氏所錄句讀文字，諸多改易。頃藤枝晃教授郵來有鄰館此本影片一份，既拜其嘉貺，驚喜之餘，因取《白川集》再校一遍，知傅氏鈔訛尚多。如一更之誤「涼」為「寂」，誤「播」為「墦」，誤「戲」為「數」，誤「論」為「輪」。二更之誤「孅」為「纖」，誤「盈」為「盈」。三更之誤「吁」為「叮」。（原本誤鈔如此）五更之誤「頂」為「頃」，誤「苐」為「第」。二更之「既般」，原文非「既」字。五更之「因充果滿」，「充」字原文明晰可辨，而傅文缺之。凡此皆失實之處。任氏未睹原本，遽以入校，亦復沿誤。考《五更轉》佛曲見於敦煌寫卷者不一而足，若上虞羅氏所藏之《歎五更》一套，載於《敦煌零拾》。前北平圖書館藏者，見於許國霖《敦煌雜錄》。巴黎所藏者具載劉復《敦煌掇瑣》，鄭氏《俗文學史論》之尤詳。惟皆過錄其文，未有將原本影刊者。茲將此冊並十五願全文附影於後，存其真面目（圖十一）。藉供治敦煌俗文學者之參考欣賞，丙以酬答藤枝君之雅意云。丙申夏饒宗頤記。



圖一 圖二 圖三 圖四 圖五 圖六 圖七 圖八 圖九 圖十 圖十一

註釋

（一）是館興建始末，詳昭和十一年四月出版之《有鄰館要覽》。

（二）內藤虎《靄靄莊印譜序》云：「黃縣丁幹圃郎中樹楨，喜收藏。魏三體石經殘石之始出，幹圃先獲之；其餘吉金瓦當，皆多奇品。所藏印一千四百餘事。前數年，有獲其藏印而輦致此間者，藤井君靜堂以重值購之，是靄靄莊收儲之所由也。俟後數年，所獲益多。吳清卿、端午橋諸家所著錄，最精者亦入焉，積至四千餘事。」

（三）陸為虞世南甥，此冊《宣和書譜》著錄。

（四）《觀堂集林》二十。

（五）見北京大學《五十週年紀念敦煌考古工作展覽概要》。

（六）見所作張虹《寄傳庵敦煌圖錄序》稿。

（七）羅福頤《敦煌石室稽古錄》云：梁氏民初寓瀋陽，近數十年間，藏品出脫殆盡。

（八）羅氏《鳴沙石室佚書敘》有云：「往者伯君告予，石室卷軸取攜之餘，尚有存者。予亟言之學部，移牘甘隴，乃當道惜金，濡滯未決。予時備官太學，護陝甘總督者，適為毛實君方伯（慶蕃），與予姻好；總監督劉幼雲京卿（廷琛），實同鄉里；與議購存太學，既成說，學部爭之。比既運京，復經盜竊，然其所存尚六七千卷，歸諸京師圖書館。及整比既終，而滔天告警，此六七千卷者，等於淪胥。回憶當時，自悔多事，此可戚者二也。遺書竊取，頗流都市；然或行剪字析，以易升斗；其佳者或挾持以要高價；或藏匿不以示人。遇此傖荒，何殊覆瓿！此可戚者三也。」按據許國霖《敦煌石室寫經題記序》，當時京師圖書館入錄之本，計八千六百七十九號，民國十八年胡文玉檢閱未登記之殘葉，又增編一千一百九十二號，都九千八百七十一號。

（九）參看葉遐庵《序》。

（十）卷三寫卷，書法極佳。

（一一）見《寄傳庵敦煌圖錄序》。

（一二）第一冊於昭和四年中秋印行。

（一三）昭和十七年一月刊。

（一四）敦煌經卷即橘瑞超將來之物，其目錄經羅氏刊出，載《雪堂叢刻》。

（一五）藏品見高柳恆榮氏之《敦煌發掘寫經之研究》，載《佛教研究》六卷二期。

（一六）部份今在書道博物館，見所著《禹域出土墨寶錄》，載《現代佛教》二卷十二號。

（一七）約二十卷，據羅福頤《敦煌石室稽古錄》所述，羅文載《嶺南學報》七卷二期。

（一八）戶口狀，背有梵文。

（一九）按此經傳本頗多，有題「貞元九年」及「貞元十九年者」。伯希和目列三四六三及二六〇八均即此經。

（二十）按巴黎伯目三三三四、三三三〇即唱道文。

寫經別錄引

古寫經之見於著錄，不自敦煌石室啟扃而始。斯坦因、伯希和之未東來，石窟經卷，散出者已不一而足。寫經之業，自唐至清仍相沿不替，即文人藝士，亦喜效尤，以消災求福，故寫經卷冊可記者，原又非限於敦煌一隅之地。

敦煌所出寫經類別，大抵可分私鈔本及官書本二系。遠自北魏，敦煌鎮寺院已有典經師之設，寫者稱「經生」，校者稱「校經道人」，於寫卷之末具名兼記用紙張數[一]。王侯之國亦寫經以為功德，規模更大，昌黎王馮熙之於洛陽，東陽王元榮之於瓜州，皆其著者。由於譯經組織之逐漸縝密，寫經制度亦隨之。入唐以來，譯經及寫經皆有監官以示負責，如武周長壽二年（六九三）之譯《寶雨經》，大白馬寺大德沙門薛懷義監譯之[二]，尚方監匠典裝，高宗咸亨二年（六七一）之《妙法蓮華經》，書手、裝潢手與詳閱者皆具名，寺主及上座監之，復有初校、再校、三校，最後由將作少匠虞昶監署名。昶即名書家虞世南之子也，可謂矜慎之至。道書亦然，隋大業（六〇五—六一八）中經生王儔寫《老子變化經》，由玄都道士覆校，題裝潢人秘書省寫，此皆官本之典範也，故凡官修之寫本皆特精。

前人記錄寫經之文較特出者，無如《宋文鑑》[三]所收李昭玘記殘經一首。文稱：「南臺有剎，有佛書數百卷，多唐季五代時所書，字畫精勁。歷歷可喜。按《大藏經》目，凡五千四百卷，今所存纔十一，首尾可讀者又無幾也。」文中特書下列數事：

《阿含經》四卷，泰寧軍節度使齊克讓造。

《正法華經》一卷，乾符六年（八七九）女弟子牛妙音書。

> 《大涅槃般若經》三十卷，式寧軍節度使朱友恭造。友恭，全忠養子李彥威也。後為龍武都統軍，與叔琮同殺昭宗。全忠亟誅之以滅天下謗，此經天復三年（九〇三）所書。
>
> 《毗奈耶雜事》一卷，德妃伊氏造。唐莊宗次妃，後有印章曰「燕國夫人伊氏」，蓋未進封時所制也。

所記各卷皆五代人所造者，有后妃，有節度使。復有書者姓名，其一為乾符六年（八七九）物。臺灣中央圖書館藏有雜鈔戒律卷，背題字云：

> 乾符貳年（八七五）四月十七日納邑判官孫興晟，分配如後：燉煌、莫高、神沙、平康、洪池、玉關、赤心、慈惠、效穀。

此為同時寫卷，兼記其分配場所，是當日寫經嘗配給各處之用，無嫌其繁冗而稠疊也。

陳傅良跋徐夫人手寫佛經云：

> 往時從常州先生薛士龍學，每見抄書動十百卷，竟帙無一字行草，心嘆服之。今見蔡同年之母徐夫人手寫佛經九十五卷，往往得唐人筆法，則又愧焉（四）。

足見宋時寫經之風仍甚普遍，而唐人筆法又為人之所嚮往也。

帝王亦寫經，王銍《默記》記李後主手書金字《心經》一卷，賜其宮人喬氏，後捨於相國寺西塔院。喬氏自題於經後，詞甚悽惋（五）。丁傳靖有詩詠之：「波羅一卷付名姝，建業紅羅跡已蕪」者也（六）。北宋寫經盛行金字，「熙寧元年（一〇六八年），回鶻求買金字《大般若經》，以墨本賜之（七）。」可徵其事。

五代時大臣擅寫經者眾，大書家楊凝式書《維摩》等經說，作行體大字。張世南《游宦紀聞》引《凝式年譜》云：「（晉）開運二年（九四五）五月，於天宮寺題壁論《維摩經》等語。」前蜀相王鍇「家藏異書數千本，多手自丹黃，又親寫釋藏經若干卷[八]。」錢大昕猶見其手書《妙法蓮華經》，有詩詠之[九]，句云：「東川琴泉古塔圮，《法華》貝葉猶無虧，六丁劫火燒不盡，妙蹟往往人間貽。」

北魏之寫經，可溯至道武之世。《釋迦方誌》八云：「寫《一切經》，造千金像[十]。」莫高窟所出寫經，北魏時物甚多。道武帝登國元年，正當東晉太元之歲。《魏書·劉芳傳》云：「芳常為諸僧傭寫經論，筆跡稱善，卷直以一縑，歲中能入百餘匹，如此數十年，賴以頗振，由是與德學大僧多有還往[一一]。」於此可考魏時寫經之價格。孝文帝太和三年昌黎王馮熙寫《一切經》一千四百六十四卷，今存者僅《雜阿毗曇心》（S. 996）一殘卷耳。劉芳寫經數十年，年所得縑百餘匹，經卷出其手者為數至多，北魏寫卷中，庸有芳之筆跡，亦未可知，恨其不題名耳。

葉昌熾《緣督廬日記》頗誌敦煌經卷散出之事。葉記云：「敦煌王廣文宗海，以同譜之誼，餽唐寫經兩卷，畫象一幀，皆莫高窟中物也。廣文云：『莫高窟開於光緒二十六年，僅一丸泥，砉然扃鐍自啟，豈非顯晦有時哉！[一二]」又一條云：「汪栗庵大令自敦煌拓寄……經洞大中碑……又舊佛象一幅……寫經四卷……聞此經出千佛洞石室中，室門鎔鐵灌之，終古不開，前數年始發鍵而入，中有石几石榻，榻上供藏經數百卷，即此物也。當時僧俗皆不知貴重，各人分取，恆介眉都統、張又履、張筱珊所得皆不少，大中碑亦自洞中開出，此經疑即大中寫本也[一三]。」此當日經卷散出之情況。游宦多以經卷為餽遺之品，臺灣中央圖書館現存敦煌寫本百五十餘卷，潘石禪先生已備記之。就中《妙法蓮華經》、《大智度論》及一草書殘經卷，分明皆有「歙許芚父游隴所得」長方印，又《十地論》卷頭，袁克文題記亦謂為莫高窟所出者。

此次香港中文大學與中華文化促進中心合辦「敦煌吐魯番國際學術會議」，承上海博物館及本港諸大藏家之支持，計展出經卷，上海廿餘，港方七卷。寫經年代，上起北魏，下訖五代。考英法、北京各地

經卷，數逾二萬點，此區區者，只是舉例，嘗鼎一臠，不無罕見精品，既可供研究之依據，又使與會者大飽眼福，豈非盛事！上海博物館藏品，原有簡目(一四)。載於甘肅敦煌研究院之《敦煌研究》(一五)，收一百八十二事。間亦著錄於姜亮夫之《莫高窟年表》(一六)。館方對於展出各卷，已提供詳細記錄，筆者瀏讀之餘，偶有所見，謹綴數語，不辭續貂之誚，非敢云考證，聊當題識云爾。

支謙譯維摩詰經卷上（展品一）

此卷見許國霖《敦煌寫經題記彙編》十九著錄。

起《弟子品》第三（疾行）「莫復宣言當」「知阿難。如來法身非思欲身。佛為世尊。」「過諸世間，佛身無漏諸漏已盡」等句，此品存七行，下半殘缺太甚。接書「《菩薩品》第四」訖於「《不思議品》第六」之終「立不思議門，菩薩入權慧力者也」諸句。細審之，乃書吳支謙所譯《維摩詰經》卷上(一七)。《大唐內典錄》：「支謙譯維摩詰所說《不思議法門經》三卷。一云《佛法普入道門經》或二卷，第二出，與後漢嚴佛調譯者異。」此為二卷本。

卷末題識云：「麟嘉五年（三九三）六月九日王相高寫竟，疏拙，見者莫芡（咲）也」一行，「笑」字作「芡」，《集韻》去聲三十五笑，重文有咲、关，注云：「古作咲，或省俗作笑」。此易「大」為「欠」，故變為從「䒑」從「吹」。

麟嘉為後涼呂光年號，《晉書・載記》二十云：「是時麟見金澤縣，百獸從之，光以為己瑞，以（晉）孝武太元十四年僭即三河王位……年號麟嘉。」其五年實即魏拓跋珪之八年（三九三）。及光既平龜茲，始獲鳩摩羅什。什重譯《新維摩詰經》三卷，乃在姚秦之世。呂光稱帝時，王相高所寫為支謙舊譯，知其時什公新譯，仍未甚通行。據《晉書・載記》，呂光時，王穆以其黨索嘏為敦煌太守，正當索嘏為州守之時。

王相高書北魏別字甚多，如「摩詰」作「鞊」，「无央」作「鞅」，「聚」作「隰」，「珊瑚」作「璥瑚」，「髓腦」作「髓膠」等。

惠襲寫《法華經文外義》一卷（展品二一）

題「大統十一年歲次乙丑九月廿一日(一八)，比丘惠襲於法海寺寫訖，流通東代不絕也。」同於大統十一年（五月二十九日）寫之經卷，祇有S. 4494平南寺道養許寫之《雜咒文》。惠襲此卷則寫於法海寺，皆北方之寫本也。先此三十一年，延昌三年(一九)，令狐崇哲亦於法海寺寫《誠實論》卷第八(二十)，法海寺在敦煌鎮當地，為魏時名剎之可考者。

北魏元氏所譯經論有關《法華經》者有二，據《開元釋教錄》卷六所記：

《妙法蓮華經論》一卷，婆藪盤豆（即世親）造，魏侍中崔光、僧朗筆受，原出中印度寶意所譯。

《法華經論》二卷，題云《妙法蓮華經優波提舍》或一卷，曇林筆受。

上二書已收入《大正藏》一五二〇及一五一九號(二一)

《法華經文外義》一卷，不見於著錄，觀其內容與世親之書又不同，為東魏以前重要經論之罕見孤本，有待研究。書法亦佳，茲屬首次刊印，洵可寶也。

周建德二年吐知勤明寫《大般涅槃經》（展品二二）

存卷第九。後有題記稱「建德二年（五七三），歲次癸巳正月十五日，清信弟子大都督吐知勤明發

心」。吐知勤為北姓之三字者。《廣韻》上聲十姥：「吐」字下云：「亦虜複姓三氏，後魏有吐奚、吐難、吐萬氏。」又虜三字姓如吐谷渾氏、吐吠盧氏。姓纂未見吐知勤姓。近年渭南縣渭河北岸發現有北周武成二年（五六〇），合大邑子百申數十人造像記，其西南邑子三十四人姓內有「吐知勤相貴」一名，馬長壽著《碑銘所見前秦至隋初的關中部族》一書，曾有記述，本卷「吐知勤明」一名，可為馬氏書補添一新資料，敦煌經卷題記之有裨於史事如是。

至於大都督職，北周初制授柱國大將軍，並加使持節大都督。《周書・武帝紀》：「天和五年（五七〇）夏四月省帥都督官，建德二年春正月庚戌復置帥都督官。」大都督、帥都督之列為戎秩，蓋在建德二年之際，詳王仲犖《北周六典》卷九《勛官第》二十。此卷是年正有大都督吐知勤明，可證王說。

此卷後有宣統辛亥以後清室諸遺老觀款，知其出自敦煌石室。北周寫卷流傳殊稀，其歡喜讚歎，宜也。

隋開皇九年《持世經》（展品五）

寫卷殘存部份起「持世菩薩摩訶薩知一切諸[二二]業皆是耶（邪）業」句，以下為「《聖道分品》第八」、「《世間出世間品》第九」、「《有為無為法品》第十」、「《本書品》第十一」、「《囑累品》第十二」。末題開皇九年（五八九）寫，是為隋時寫本。此經出鳩摩羅什譯，《大正藏》列四八二號共四卷[二三]。

以上隋寫本題卷第三，而今本在第四卷，是隋本原僅有三卷耳。英、法、北京所藏經卷，皆未見《持世經》，故此卷亦屬罕見之本。

隋代寫經為數至夥，據《辯正論》卷三所記：「文帝時凡寫經論四十六藏，一十三萬二千八十六卷，修治故經三千八百五十三部。煬帝平陳之後於揚州裝補故經並寫新本，合六百一十二藏，二萬

九千一百七十三部，九十萬三千五百八十卷。」今存世隋寫經為數殊少，若《持世經》尤其佼佼者。

唐上元二年《妙法蓮花經》（展品一〇）

經卷以宮廷寫者為最精。此《妙法蓮華經》出自太原寺，由寺主道成總閱，李德、閻玄道監之，實為唐初官修本。目前所知上元二至上元三年之內，太原寺經李、閻監寫之《蓮花經》卷第三，即有三四本，記之如下：

（一）上海博物館此本，題記云：

上元二年（六七五）十月廿三日門下省群書手公孫仁約寫。

（二）S.2637

上元三年（六七六）八月一日弘文館楷書手任道寫。

（三）S.4168

上元三年九月八日群書手馬元禮寫。

今考李盛鐸藏目又有：

上元三年九月群書手王章舉《妙法蓮華經》卷三，帶軸一。

是卷三又有一卷，但不知監者為誰耳。

又李氏目有《蓮華經》卷四：

上元二年十月廿八日門下省群書（手）公孫仁約寫。

上元三年群書手馬元禮寫。

按此二卷，前者即上博此卷之續，後者即S. 4168之續，此類唐初精寫之官本，斷裂為數本，散在四方，苴綴之事，有待後人之努力耳。

卷三之外，他卷可記者列於下：

卷一 S.3361

上元三年七月廿八日門下省袁元（抵）寫。

又卷一 S.4353

上元三年十一月弘文館書手王智菀寫。

卷二 S.2181

上元三年四月十五日群書手楊文泰寫。

卷三

見前。

卷四 李盛鐸藏目

公孫仁約寫。

又卷四 又李盛鐸藏目

「馬元禮寫」俱見前。

卷五 S.1048

上元三年十一月五日弘文館楷書成公道寫。

又卷五 S.1456

上元三年五月十三日秘書省楷書手孫玄爽寫。

卷六 P.2195

上元二年十月十五日門下省書手袁元悊寫。

又卷六 S.3348

上元元年九月廿五日左書坊楷書蕭敬寫。

又卷六 李盛鐸藏目

上元三年十一月群書手趙如璋寫。

卷七

上元五年十二月二十一日弘文館楷書手王智苑寫。

凡此皆由李德、閻玄道二人具名監造，太原寺司其事，裝潢手由解善集一人任之。寫官來自不同官署，同一卷而書寫多次，自上元二年十月訖於五年十二月，尚未終了，進度甚緩，以其矜慎，故寫本極精。閻玄道未詳何人，考《唐書・宰相世系表》，閻立德之子玄邃，立德弟立行，子名玄秀，以玄排行，閻玄道疑即立德之子侄輩，尚待詳證。

《法華經玄贊》（展品廿一）

窺基《法華經玄贊》一書唐寫本，傳世者不一而足。

法京P. 2176為卷六，其卷極長，已印入《敦煌書法叢刊》第二五卷。東京書道博物館藏《法華經玄贊》有二卷，一為卷第四，一為卷第七(二四)，其卷七末有「天寶十二載七月廿二日夜彥時記」題語，始見書寫人名氏，其年代則為玄宗時也。

上海博物館是卷存卷第六起「又有五第一合初發心」句至卷第六終。卷後有董香光題記，稱其「簡澹一洗唐人姿媚之習」。尤為可寶。與法京P. 2176號同是卷六，而屬不同人所書。明時卷子已流傳，遠在莫高啟秘之前矣。

法京卷六行筆似更瀏灕頓坐。同書異寫，各極其勝。惟同作草書，彌見珍異。

五代梁貞明六年《佛說佛名經》卷第六（展品廿八）

此為十六卷本《佛名經》，題「貞明六年（九二〇）伍月拾伍日寫訖」。為曹氏供養之物。其題記相同之卷甚多，蓋同年同月同日所書者。茲將知見卷子列表如下：

所屬卷數	**藏弆之處**	**卷末題記鈔錄出處**
卷三	北京羽字廿四號	見姜亮夫《莫高窟年表》，頁四七六
卷四	S. 4240（又日本山本悌二郎藏卷四）	劉銘恕《錄》，頁一九五
卷五	日本橘瑞超《將來目》	
卷六	上海博物館此卷	中村不折亦藏卷六
卷九	羅振玉藏	見《瓜沙曹氏年表》
卷十三	P. 2312	王重民《錄》，頁二六一
卷十五	S. 3691（二）	劉《錄》頁一八三

每卷末題云：「敬寫《大佛名經》二百捌拾捌卷。伏願城隍安泰，百姓康寧。府主尚書曹公，己躬永壽，繼紹長年……。」尾及紙背鈐有「瓜沙州大王印」。卷中五彩佛像駢陳。此寫經乃用以祝福者。其在僧徒，繕寫是經，則念佛以求正覺而已。記《五燈會元》四《長沙景岑禪師傳》云：「有秀才看《千佛名經》，問曰：『百千諸佛，但見其名，未審居何國土？還化物也無？』師曰：『黃鶴樓崔顥題後，秀才還曾題也未？』曰：『未嘗。』」語妙可以解頤。《佛名經》在世俗流通之廣，曹家一時發願，書寫供養竟有近三百卷之多，上舉數卷特其戔戔者耳。

寫卷在「卷第四」下面有小字一行，文云「曹元德禮已」五小字。府主即曹議金，元德其子也。姜氏《年表》考論是卷甚詳（頁四七六），惟漏刊上博此卷，又誤書「曹元德禮已」作「曹元進禮一」，應勘正。井口氏在《敦煌本佛名經之諸系統》文中，影出此段題記，並加說明，亦作「曹元德」不誤。羅振玉謂曹議金時，仍以長史為留後，以領沙州事。即據此卷題記以立論。故知貞明六年五月，曹氏已為府主，雖未受朝廷正式任命（同光初始受命以節度領州），而實際擁有瓜沙。貞明六年五月由其子元德出名頂禮，寫《大佛名經》二百八十八卷，與其政治地位必有密切關係。尚論曹家史事，此卷年月有其重要關鍵，故覼縷論之如此。

《論語》鄭注殘簡（展品卅一）

存《子罕》第九共三十二行。《論語》正文起「子云吾不試故藝」句，訖「（衣狐）狢者立」句。P. 2510卷為龍紀二年（八九〇）寫本，持與此斷簡相校，《論語》正文異處如下：

上海博物館卷	**P卷**
必趨	趍
約我以禮	約之以禮
且與其死	且予與其死
之手	之手乎
予縱	且予縱
韞匵	櫝
待賈	待價
一簣	一匱

《論語》鄭注寫本，敦煌與吐魯番出土多種，已有人綜合研究(二五)。此一殘本為新資料，向所未見。

一九八七年三月

註釋

(一)如令狐崇哲。
(二)見S.2278《寶雨經》卷九題記。
(三)卷百三十一。
(四)《止齋先生文集》卷四十二。
(五)卷中，《中華本》頁二五。
(六)見《闇公詩存》五。
(七)《宋史・外國・回鶻傳》。
(八)《十國春秋》卷四十《本傳》，頁一〇上。
(九)《潛研堂續集》卷十，頁一三三。
(十)據范祥雍點校本，頁一二〇。
(一一)卷五十五，頁一二一九。
(一二)光緒三十年九月五日。
(一三)光緒二十九年十一月十二日。
(一四)吳織、胡群耘撰。
(一五)一九八六年二、三兩期。

（一六）上海古籍出版社，一九八五。
（一七）《大正藏》第四七四號，十四冊，終於頁五二八。
（一八）東魏武定三年，梁大同十一年，公元五四五年。
（一九）梁天監十三年，公元五一四年。
（二十）已印入拙編《敦煌書法叢刊》第二〇卷，《寫經》一。
（二一）第二十六冊，頁一至一十七。
（二二）《大正本》作「語」。
（二三）冊十四，頁六六一至一六六六。
（二四）見二玄社《隋唐寫經集》。
（二五）詳拙著《敦煌書法叢刊》七《經史》五。

記唐寫本唵字贊

伯希和敦煌卷3986號為玄宗題梵書，又二行為詩云：「毫立蛇形勢未休，五天文字鬼神愁：支那弟子無言語，穿耳胡僧咲點頭。」書法頗佳。按此詩初見宋熙寧十年陝西咸寧縣臥龍寺石刻，題唐太宗，不作玄宗。

余於法京見沙畹北遊所蒐集此贊有硃拓本，碑額左右刻兩金剛，文字微異，首句作「鶴立虵行勢未休」，第三句作「儒門弟子」，不作「支那」，與寫卷異。元至大元年，河南登封刻石又作玄宗，則與敦煌卷同。《金石萃編》一三七收此，題作《唵字贊》，為京兆沙門惟果立石。題記稱：「義靜于西天取得此梵書唵字，所在之地，一切鬼神見聞者無不驚怖」云云，義靜殆即義淨也。此唵字贊，嚴鐵橋《金石跋》卷四曾加著錄。敦煌本亦經王重民采入補《全唐詩》云。（《中華文史論叢》三）

又伯希和目三六七九亦為一《唵字贊》，原物乃一方形紙，中繪蓮瓣八葉，中心書一唵字，以梵音漢字五行，圍書陀羅尼咒詞作圓月狀，內如云：「唵！牟你，牟你，牟你！靺戾阿毗。……」硃墨雜寫四週，各題「弟子陳丑定一心受持」。是為另一形式之唵字贊。

唵字梵語作aum，源出印度chāndogya奧義書：

1. aum ity etad aksaram udgītham upāasita, aum iti hra gāyati tasyopavyākhyānam.英譯 Aum. One should meditate on this syllable, the udgītha, for one sings the loud Chant beginning with aum. of this(follow) the explanation.

其他奧義書不少以唵字開端，唵是一種udgītha，在古印度讚誦上，oṃ有十六種別，詳見波爾尼仙文法書。印度古文字學家討論oṃ字所引起語言學上的效果，論著甚繁，今不具述。

港大馮平山敦煌寫卷展小引

寫經的事業隨著佛典翻譯工作而展開。現存佛經寫本可追溯至西晉惠帝時聶承遠寫的《諸佛要集經》[一]。考《諸佛要集經》乃竺法護所譯，見僧祐《出三藏記集》卷二著錄（《大正》五五冊，二一四五號，頁七下）。他譯經時，清信士聶承遠及其子道真等承旨，執筆詳校[二]。

此卷題「元康六年（二九六）三月十八日寫已」，豈即當日筆錄之本耶？降至西涼李氏，北涼沮渠氏，寫經漸多；至北魏西魏而極盛。《釋迦方志》篇七[三]稱道武（拓跋珪）之世，「寫《一切經》。」一孝文帝時，帝舅昌黎王馮熙在洛陽寫十部《一切經》；「一經一千四百六十四卷」，十部經可得一萬四千六百四十卷。倫敦大英博物館Stein966號《雜阿毘曇心》卷尾題記「大代大和三年（四七九）十月二十八日洛州刺史昌黎[四]（王）馮晉國書於洛陽」。即當時寫經殘葉，只是萬分之一而已。

吐魯番的寫經，像城郊發現陶器，內有佛經十三種，其中有《金光明經》卷二，題記年月為「庚午歲八月十三日」，即太武帝世祖神䴥三年（四三〇）。法京國立圖書館所藏有記年最早的敦煌寫卷絹本Pelliot4506號為北魏獻文帝皇興五年（四七一）《金光明經》卷二，相去四十年。又大英博物館Stein六一一六號即《金光明經》卷四《除病品》，題「為亡比丘龍泉窟主永保敬寫」。署書寫年代為太和三年（四七九）戊子。南北朝時，是經極受人重視；帝王亦多開講。《陳書・高祖紀下》：「二年冬十月……輿駕幸莊嚴寺，發《金光明經》題。」隋煬帝亦命慧乘從張掖為高昌王麴伯雅講《金光明經》[五]。知此經流通之廣，故壁畫亦多所取材焉。

此批在香港大學馮平山博物館展出古寫經斷片為美國紐約市安思遠先生所藏，共六十一件[六]。據稱部份出於吐魯番及敦煌。其經卷尾有記明經的名稱和卷帙數目，略舉一二事，說明如次：

圖錄三，《妙法蓮華經》提婆達多品第十二。

存「爾時佛告諸菩薩」至說偈言「不貪五欲樂」一段。又一斷簡唐人書。此經第一譯者為吳支謙，稱《佛以三車喚經》一卷，應是《譬喻品》(七)。其稱《妙法蓮華經》八卷，二十八品，乃姚秦時鳩摩羅什所譯。此寫卷即是羅什本。

圖錄一，《摩訶般若波羅蜜》勸起眾生品卷之二，《放光》十九。

六朝寫本。

按《放光般若經》卷十七即為《摩訶般若波羅蜜》教化眾生品第七十四(八)。

圖錄七，《大般若波羅蜜多經》卷第廿六。

三藏法師玄奘奉詔譯《初分教誡教授品》第七之十六。

存「復次善理汝觀」訖「若我、若無我，增語非菩薩」。今本「非」作「是」(九)。

圖錄八，《大般若波羅蜜多經》卷五十六。

《初分辯大乘品》第十五之六，三藏法師玄奘奉詔譯(十)。

圖錄一一，《維摩詰經》香積品第十。

唐寫本。

起「於是舍利弗」訖「菩薩說法故遣化來」，此鳩羅什譯(一一)。一本作「香積佛品」。

註釋

(一)見董作賓《敦煌紀年表》引佛學書局許國霖之《敦煌石室寫經題記彙編》二五(《東方學報》第一卷第二期，新加坡，一九八五)。

姜亮夫《莫高窟年表》亦稱：「寫經有明確年代者此為最早。」又謂此為日本橘瑞超所得之庫車者。惟謂《諸佛要集經》，中土所得，無此經名，疑即《諸經要集》，則非：不知此乃出自竺法護所譯者(上海古籍出版社，頁二七，一九八五)。

(二)見《開元釋教錄》卷二，《大正》五五冊，二一五四號，頁四九四下，又頁四九六下。

(三)見《大正》五一冊，二〇八八號，頁九七四。

(四)詳拙作《選堂集林，史林》(香港，一九八二)，頁四二一—四二九。

(五)參見《續高僧傳》卷二四。

(六)中國寫本四十三件，朝鮮寫本十八件。

(七)參南條文雄(泉芳璟)譯《新譯法華經序》(平樂寺書店)。

(八)見《大正》八冊，二二一號，頁一一七。

(九)見《大正》五冊，二二〇號，頁一四三。

(十)見《大正》五冊，二二〇號，頁三一五。

(一一)見《大正》一四冊，四七五號。

談佛教的發願文

法京藏敦煌寫卷中有一篇梁武帝的《東都發願文》（P. 2189），是西魏大統三年（五三七）五月一日中京廣平王大覺寺為涅槃法師智叡所供養。書手是令狐烋寶，明確寫有「供養《東都發願文》一卷」。我曾寫過一篇研究文字，刊於一九八四年巴黎出版的《敦煌學論文集》[一]，此《發願文》不見於嚴可均所輯《全梁文》，可惜前段殘闕。文中稱「願諸罪惡……鄣皆得清靜……」，「令憶本願，終不忘失」。以下歷稱「仰願十方……諸佛……」，「仰願十方……諸天……一切大眾，同共證明」，後稱「又願以今日一切會功德……」共五次，再稱「又願」者六次，無非要仰願十方一切共同證明佛弟子蕭衍的大莊敬、大誓願。這種叮嚀再四、囉嗦不已的措詞，正是願文的體裁。

法京P. 3183號，原題《天台智者大師發願文》，祇存十一行。中有「願福惠資糧，悉得圓滿，速證菩提」。此文開頭稱「弟子厶甲」，乃是套語，《全隋文》智顗名下，另有《發願文》一篇，另見《吳都法乘》；為修治三處佛像，作於開皇十七年（五九七）。煬帝為晉王時曾撰有四願詞，文見《續高僧傳》。

發願是佛教信徒一項重要的宗教手續，願和祝完全不同。「願」字，宋法雲在《翻譯名義集》「眾善行法」云：

> 尼坻，此云願。志求滿足曰願。智論有二種願：一者可得願，二者不可得願。……何以要須立願，然後得之。……答：作福無願，無所樹立。願為導御，能有所成。……故古德曰：「有行無願，其行必孤；有願無行，其願必虛[二]。」

信、願、行三者的連鎖關係，人所共知。故行必先有願，以知與行喻之，願是知的部份。梵語「願」作**pra-nidhāna**，「尼羝」應即nidha的對音。《法華經・寶塔品》第十一[三]「作大誓願」梵本稱「pūnva-pra-nidhānam abhut」，nidhāna有fixing, laying on的意思，見《大戰書》，指一種profound religious meditation。佛教許多名數，都有「願」字，如願力、願自在、誓願波羅蜜等等：

菩薩十力：第五為願力（pra-ṇidhāna-bala）

菩薩十自在：第八為願自在（pra-nidhāna-vaśitā）

十波羅蜜多：第八為誓願波羅蜜（pra-ṇidhāna-pāramita）。（具詳《翻譯名義大集》）

吳支謙譯《佛說菩薩本業經》一卷，其二即為《願行品》，其中云「以誓自要，念安世間，奉戒行願，以立德本」。是品凡言「當願眾生」共數十次，可謂最早之願文譯本。

梁僧祐《出三藏記集》卷九著錄《文殊師利發願記》（第十九）：晉義熙二年（四〇六），歲在庚申，於揚州鬬場寺禪師新出。云外國四部眾禮佛時多誦此經，以發願求佛道[四]。」日本《大藏經》二九六號為《文殊師利發願經》，東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯，為齊整五言體，起「身口意清靜，除滅諸垢穢，一心恭敬禮，十方三世佛」；終「生彼佛國已，成滿諸大願，阿彌陀如來，現前授我記，嚴淨普賢行，滿足文殊願，盡未來際劫，究竟菩薩行」。《閱藏知津》：「《文殊師利發願經》二紙餘，東晉迦維羅衛國沙門佛陀跋波羅譯。大略如《普賢行願偈》而是五言。」這是東晉元熙二年的譯本。佛陀跋波羅，唐名覺佛賢。此本共四十四頌。《出三藏記集》十四《佛陀跋陀羅傳》，「僧弼與沙門寶林書，鬬場禪師甚有大心」，即指佛賢。僧祐所記《文殊師利發願記》，原本似與此同為一書。

唐時大興善寺三藏不空譯出《普賢菩薩行願讚》，則全用七言句法，且附有《八大菩薩讚》。《大藏

經》列二九七號，在上舉《文殊師利發願經》之後，文義大同小異。《宋高僧傳・不空傳》稱其「誦《文殊普賢行願》……至〔大曆〕九年（七七四），自春轉夏，宣揚妙法，誡勗門人，每語及《普賢願行》、《出生無地法門經》……[五]」。《普賢行願》的梵本猶存，此書梵名為Bhadra-carī-praṇidhāna, carī<car, 意思是move, carī+praṇidhāna意義即是行願，Bhadra訓賢，是為普賢省稱，梵名Samanta-Bhadra。

茲錄《普賢行願陀羅尼》如下：

曩麼　悉底哩也　地尾迦南　怛佗孽哆南
Namah　stray　dhivikānām　tathāgatānam
唵　阿戍嚩囉　尼擬儞　娑嚩訶
Oṃ　a súvara　vehadi　svaha

文殊《普賢行願》原為《華嚴經》圓頓一乘最高教義，東晉天竺三藏佛陀跋陀羅所譯本卷四十四以下《入法界品》第三十四描寫「深心一切智願力」，以至「住無願三昧，不捨菩薩一切願者（第三十四之十五）」，顯示如來之功德海，為大乘行願之理想境界。唐貞元時罽賓三藏般若所譯《大方廣佛華嚴經》四十卷，全書有副標題曰「入不思議解脫境界普賢行願品」，貫串全書，以「普賢行願品」為名，結語云：「爾時世尊與諸聖者菩薩摩訶薩演說如是不可思議解脫境界勝法門時，文殊師利菩薩而為上首。」故知或稱普賢，或稱文殊，並無二致，而文殊尤為上首。是《發願經》源出自《華嚴・入法界品》。觀「〔佛陀跋陀羅〕於義熙十四年（四一八）於揚州司空謝石所立道場寺〔譯出《大方廣佛華嚴經》六十卷〕……元至熙二年（四二〇）六月十日出訖[六]」。與彼所譯之《文殊師利發願經》實於同時翻出，《發願經》祇是縮本而已。于闐三藏譯《華嚴經》第六十《入法界品》第三十九之一即云：「唯陳諸佛加被之力、佛神通力、佛威德力、佛本願力，求一切智、廣大願力，唯願世尊，隨順我等及諸眾生……如是等

法，願皆為說。」所陳願力，祇是引端，試讀全品，便可瞭解「願」的涵義。

佛塔有「還願佛塔」（votive stūpa），印度比哈爾地方，Bodhi Gaya（菩提伽耶）九世紀的雙層佛塔，佛像四面頂髻（uṣṇīṣa）編髮平列成排，手印有觸地印（bhūmi sparśa mudrā）、法輪印（dharmacakramudrā）、禪那印（dhyānamudrā），顯示覺悟與教誨[七]。

大發願誓是一種感人的行動。《續高僧傳》卷六記僧祐弟子釋明徹，從祐學《十誦律》，隨出揚都，住建初寺。天監末，「徹自維將卒，奉啟告辭。……帝勑答，有云：『省書增其憂耿。人誰不病，何以遽終過甚……方除四魔，理無五畏，唯應正念諸佛不捨，大願與般若相應，直至種智，發菩提心。彼我相攝，方結來緣……。』帝因於寺為設三百僧會，令徹懺悔。自運神筆，製《懺願文》，事竟遂卒寺房，即普通三年（五二二）十二月七日也[八]。」明徹之《懺願文》可惜《僧傳》未加載錄。由這一故事，可知願文亦得稱為《懺願文》。

依《無量壽經》上所說阿彌陀佛於號稱法藏比丘修菩薩行時，選定四十八種例為修行目標，稱為法藏四十八願。其最後第四十七願為「得不退轉」，第四十八願為「得三法忍」，日本淨土教則認為四十八願中最首要為第十八願的「念佛往生願」。

願有本願、大願、報願、大誓願等不同名目，又有呪願。《出三藏記集》卷十二，僧祐所編《法苑雜緣原始集目錄》中《佛寶集》下卷第三，從諸經摘出者計有：

《常行道讚歎呪願》第十四　出《福田經》

《受食呪願緣記》第十五　出《普曜經》

《受食粥呪願緣記》第十六　出《僧祇律》

《布施呪願緣》第二十　出《辯意經》

《為亡人設備呪願文》第二十一　出《僧祇律》

《生子設福呪願文》第二十二　出《僧祇律》
《作新舍呪願文》第二十三　出《僧祇律》
《遠行設福呪願文》第二十四　出《僧祇律》
《取婦設福呪願文》第二十五　出《僧祇律》
《無常呪願》第二十七　出《中本起經》

形形色色，自受食、施粥、布施、作舍、遠行以至生子、娶婦、亡人都可以呪願，有呪願文一體。呪有密、白、總持三種。常有呪語，呪不同於廣泛之祝。僧祐為律學大匠，精熟《五分》、《十誦》、《僧祇律》，故能選取其特出之篇，標以呪願文之名。敦煌所出文書如S. 343，其雜文中標題除六題願文，又有亡文，十二呪願小兒子意。S. 5546有呪願新郎、呪願新婦諸標題，此類正同於僧祐所收之呪願文。

P. 2313寫本內雜文標題有歎施主、歎施主女之歎，又有題曰「歎願文」者；「歎」應解為讚歎，即《佛寶集》中之《常行道讚歎呪願》之類。由是觀之，敦煌所見此類釋子雜文，與僧祐之《佛寶集》所集錄者，乃同一性質之文字。P. 2313卷在「歎願文」之前，復有題曰「布薩文」、「社齋文」者，「布薩文」之來曆，須進一步再作研究。

姜伯勤在《敦煌戒壇與大乘佛教》一文中有專章討論「布薩」，舉出S. 2146號卷中所載三件布薩文及S. 543號V之大乘布薩維那文及P. 2638號支布薩法事用的布匹開支等等，作為具體說明。其實布薩文出現甚早，且非限於敦煌一地。

僧祐《僧寶集》上卷第四中便收有《布薩緣記》第六，云出《五分律》。《翻譯大集》二七〇「出家」項內有布薩，梵名**posadhik**，指褒灑陀。在三藏的律部，很多處都有布薩的記載，像曹魏時安息曇諦譯的《羯磨》，在《受欲清淨文》、《轉與欲清淨文》之下，即為《布薩說戒文》，其下云：

布薩日，若小食上，若大食上，上座唱言：「今日布薩日，某時，眾僧和合，集某堂說戒。長老一心念。今日眾僧十五日說戒，我某甲清淨[九]。今日眾僧十五日說戒，我某甲清淨[十]」。

又有《告清淨文》下注云：

布薩日有三：或十六日、十五日、十四日……大德僧聽，我某甲清淨，如是三說已，隨次坐聽[一一]。

竺道生所譯《五分律》（即彌沙塞）卷十八，第三分之四即為「布薩法」。在第三分「初受戒法」之下，第三分之三「安居法」之前，詳記佛在王舍城，於月八日、十四日、十五日，共集一處和合，布薩說法，說法竟，應呪願。所列舉事例甚繁，可以參看《大正》二二，頁一二一—一二八。法雲解布薩意為「淨住」。布薩為說戒之一手續，發源甚遠。南齊蕭子良號「淨住子」，即取義於布薩。僧祐列舉其著述，其第十五帙有《講淨住記》一卷，第十六帙有《布薩並天保講》一卷。子雲及其世子巴陵王都有願文行世，子雲有《發願疏》一卷，巴陵有《造千佛願》、《捨身序並願》等。

願文比較早期作品而特富文學價值的，應算明梅鼎祚在《釋文紀》卷五所收題名為劉遺民所作的《西方誓文》，原載《出三藏記集》之《慧遠傳》，這是慧遠在廬山時蓮社十八賢建齋立誓的文字，參加者有梵僧佛陀跋陀羅，即《華嚴經・入法界品》及《文殊師利發願經》的翻譯者，亦在其列。在此時期，佛家發願的手續及其意義，已為大家所熟悉。後此梁武帝的《東都發願文》亦依照此規例發若干願。但文章之美，當以慧遠此篇《西方誓文》為冠冕。慧遠此《傳》原文云：

既而謹律息心之士，絕塵清信之賓，並不期而至，望風遙集。彭城劉遺民、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳，並棄世遺榮，依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。其文

曰……(一二)。

追尋此文風格與慧遠他作，頗為一致，是此篇宜為慧遠所撰，梅氏題劉遺民作，即此傳先舉遺民之名而致誤，名從主人，特為訂正。

梁簡文帝蕭綱撰有《千佛願文》及《四月八日度人出家願文》，載梅鼎祚《釋文紀》卷二十一。《千佛願文》云：

蓋聞九土區分，四民殊俗，昏波易染，慧業難基。故法身寂鏡，有照斯感，滌無明於欲海，度蒼生於寶船。或輕慈導捨，薄笑牽悲，曲豔口宣，斜光頂入。自鹿樹表光，金河匿曜，故像法眾生，希向有形；雖千聖異跡，一智同塗。弟子某甲，久沒迷波，長流苦沫，不生意樹，未啟心燈。而蓋生一念，敬造千佛。雖復無上無為，極相難辨，非空非有，妙智誰觀。而紺髮日光，蓮眸月面，庶可長表誠敬，永寄心期。

《四月八日度人出家願文》云：

弟子蕭綱，以今日建齋設會，功德因緣，歸於十方盡虛空界一切諸佛，歸依十方盡虛空界一切尊法，歸依十方盡虛空界一切聖僧。竊聞《涅槃經》言：身如畫水，隨畫隨合，是身不淨，九孔常流，凡夫愚人，常行味著，愚癡羅剎，止住其中，又如《瑞應經》言：沙門之為道也，捨家妻子，捐棄愛欲，斷絕六情，守戒無為；其清淨得一心者，則萬邪滅矣。一心之道謂之羅漢，聲色不能染，榮位不能屈，難動如地，以免憂苦。故知出恩愛獄，薄俗為難；善來比丘，其福深重。弟子以此因緣，今日度人出家。願一切六道四生，常離愛欲；永拔無明根，削遣闇惑心，修習般

若慧。足踐輕輪之光，口說懸珠之辨；被忍辱鎧，秉智慧刀，乘菩薩車，坐如來座；結纏披解，頂相光明，戒因清白，後報尊重。所有果業，皆悉勝出，受持法藏，為佛真子，一切道行，皆悉能行，一切大誓，不休不息。仰願十方盡虛空界一切諸佛，仰願十方盡虛空界一切尊法，仰願十方盡虛空界一切聖僧，咸加證明。又仰願十方盡虛空界一切諸天，仰願十方淨虛空界一切諸仙，仰願十方盡虛空界一切聰明正直、守護一切善神。又願今日見前幽顯大眾，咸加證明。今日誓願，使弟子蕭綱得如所願，滿菩提願。一切眾生皆悉隨從，得如所願。

此文先陳皈依十方三寶，包括佛、法、僧眾，次言度人出家，願常離愛欲，永拔無明；受持法藏，為佛真子。一切大誓不休不息。復仰願十方三寶咸加證明，十方天、仙、一切善神咸加證明，使弟子蕭綱等得滿菩提願，一切眾生得如所願。此篇措詞較簡，可謂標準的願文。

蕭子良《淨住子》中《發願莊嚴門三十一》[一三]文繁不具引，大意為述三毒之為害，必常發弘願，以自莊嚴；願眾生之眼、耳、鼻、舌、身、意，皆能免除煩惱。

宋代黃庭堅撰有《發願文》云：

> 菩薩師子王白淨法為身，勝義空谷中，奮迅及哮吼，念弓明利箭，被以慈哀甲，忍力不動搖，直破魔王軍，甘露為美食，解脫味為漿。游戲於三乘，安住一切智，轉無上法輪。我今稱揚，稱性實語。以身、口、意，籌量觀察，如實懺悔。或從昔來，因癡有愛，飲酒食肉，增長愛渴。入邪見林，不得解脫。今者對佛，發大誓願：
>
> 願從今日，盡未來世，不復淫欲。
>
> 願從今日，盡未來世，不復食肉。
>
> 設復淫欲，當墮地獄，住火坑中，經無量劫。

一切眾生，為淫亂故，應受苦報，我皆代受。
設復飲酒，常墮地獄，飲洋銅汁，經無量劫。
一切眾生，為酒顛倒，應受苦報，我皆代受。
設復食肉，當墮地獄，吞熱鐵丸，經無量劫。
一切眾生，為殺生故，應受苦報。我皆代受。
恭惟十身，洞徹萬德，莊嚴於剎塵，剎塵為我作證，設經歌羅邏身，忘失本願，惟垂加被，開我迷雲。稽首如空，等一痛切。願我以此，盡未來際，忍可誓願，根塵清淨，具足十忍。不由它，入一切智。

此文原藏臺灣林季丞氏，後在《墨跡大觀》上刊出。

往例，緇流披剃，或拜師皈依，有時要立下發願文，誓立若干願，一般為十願。姑舉一例。畫家惲格（南田）二十九歲時，在順治十八年辛丑（一六六一）書寫發願文一冊，其文略云：

秉承佛教優婆塞法輪華嚴經典，現生求願。弟子惲格謹至心五體投地稽首，皈依華嚴教主……皈依造華嚴論方山通玄李長者大論佛……依創十願……令此願於現在生中即得成就，永無退失。
十願者：
一願早證阿耨多羅三藐三菩提……
二願懺悔一切罪孽……
三願在在處處得常親近善知識……
四願於一切法及善知識凡有所聞，精勤修習……
五願於現在生中得大智慧，強加詩（？）持……

六願興大布施
七願以優婆塞身持守淨戒……
八願現前眷屬皆得圓滿……

弟子惲格立願

文載《壯陶閣書畫錄》十。南田早歲有一段傳奇式經歷，彼於建寧兵敗，為清兵所俘，以能畫被浙閩總督陳錦收作養子。順治九年秋，與其生父惲日初相會於靈隱寺，其家傳稱「即剃染留寺中」。其實並未正式出家，未有法號。此《發願文》祇用俗名惲格，署稱弟子；乃以優婆塞身分立此願文（一四）。

黃徵編纂《敦煌願文集》，取極度寬的觀點，采廣義的願文說，把所有齋文……都看作願文，標題作願文，其實多出自擬議，一概收入《願文集》中，似不免有點「濫」。他說：「願文的產生，可推溯至上古時期」，並引用《文心雕龍・祝盟》中伊耆氏以祭八神的蠟辭，「則上皇祝文，爰在茲矣」，認為「伊耆、舜的時代就有這樣的傳世願文了」。其實此禮祭辭原見《禮記・郊特牲》，不必引《文心雕龍》。他把祝辭和願文合為一體，我覺得未甚妥當。祝與願原是二回事。

《周禮》有掌製作祝辭的專職——大祝，「大祝掌六祝之辭以事鬼神，祈福祥，求永貞。」祝的目的在求福祥，福與祥二字同義互訓。

我們看許慎《說文解字》示部，列舉各箇與福字有關而互相為訓的從「示」諸字：

福，備也。
祉，福也。
祿，福也。
禠，福也。（見《爾雅・釋詁》）

祥，福也。
禎，祥也。
禮，事神致福也。
禛，以真受福也。
䄈，祝福也。
祈，求福也。
禱，告事求福也。
禬，會福祭也。
祠，報福也[一五]。
讄，禱也，絫功德以求福也[一六]。

上列諸字都與福祥同義。今人仍稱曰「祝福」，祝的責任是代撰寫禱告求福的文字。求福和下願全不一樣。

「祝辭」的範圍與門類更廣。《太平御覽・禮儀部》有「禱祈」一項目，《周禮・小宗伯》：「乃執事禱祠於上下神祇。」「禱祠」二字聯言實見於此。祈訓求福，祠訓報福。《逸周書・嘗麥解》：「四月孟夏，王初祈禱於宗。」則為祈禱二字聯言之出處。古代禱辭亦曰「誄」。《論語・述而》：「子疾病，子路請禱，子曰：有諸？子路對曰：有之。誄曰：禱爾於上下神祇。子曰：丘之禱久矣。」有注云：「誄，天神之辭也。」天神之辭可名曰「誄」。按：大祝作六辭，其六曰誄。《說文》言部：「讄，禱也，絫功德以求福也。《論語》云，讄曰禱爾於上下神祇。從言畾聲，讄，或從纍。」《說文》讄字下為鎰、誄二字，誄下訓云，「謚也」。《禮記・曾子問》鄭注：「誄，絫也。」依許慎之說，讄是累列功德以求福，亦與求福祥之事有關。《論語》之誄，古寫作讄，今作誄。《論語・述而》子路語引古之誄辭，

殆出於《周禮，大祝》第六之誄，乃屬於求福之祝辭，此類自與願文判然不屬一系。

禱辭見於包山楚簡，有三種，曰罷禱、舉禱、賽禱。郭店本《五行篇》引《詩・鳲鳩》：「婁人君子，其義（儀）罷也，能罷，肰句（後）能為君子綖（慎）其罒（獨）也。」「罷」讀為「一」。三者之確解，尚待論定，但亦足見禱與願之有嚴格區別。

敦煌寫本屢見「願齋（S. 5617）」、「願齋文（S. 4507、S. 5593、P. 2058、P. 3566、p. 2237）」，已詳黃徵舉出，黃氏把願齋文都歸入願文。尚有《齋琬文》一類總之名，如P. 2940「齋琬文一卷並序。」梅弘理（P. Magnin）有專文討論。「琬」字有何所取義，迄無的解。或解為琬琰，或讀為惋，意指哀惋。但此卷所收文字有「慶皇猷」、「酬慶願」、「述功德」之類，不能說是悲惋文字。余初疑《集韻》去聲二十五，願為一韻，又二十九換，收從宛諸字有：琬，圭名。堅，《說文》石之次玉者。以「琬」與「堅」為一字重文。願韻下亦收從夗諸字。「眖」字見《說文》目部，訓揞目，從「眖」為聲之字，又有「擘」。《集韻》二十九換，擘、腕、捥、拏、腎為一字。而換韻又收「願」，頭大貌，在琬、堅之下。願、琬乃同音、同韻之字，疑「齋琬文」宜讀為「齋願文」，倒言則曰「願齋文」，與「齋願文」亦相同。

嗣讀《出三藏記集》卷十二，僧祐《法苑雜緣原始集目錄序》，是記錄舊事以彰勝緣，條例叢雜謂之「法苑」。其細目則有題《佛寶集》、《法寶集》、《僧寶集》，各分上下，依三寶區分。《法寶集》中如《齋主讚歎緣記》出《十誦律》，《歲三長齋緣記》出《正齋經》；而《僧寶集》中之諸呪願文則均出自《僧祇律》。凡此皆從不同經律抄出，施以「齋」、「呪願」之題名，故知此類願文淵源甚遠，應追溯至齊梁之世。

「菀」字古與「宛」通，左思《魏都賦》：「菀以玄武，陪以幽林。」注云：「玄武菀在鄴城。」「菀」字即苑囿之「苑」。所謂「齋菀文」者，如以「法苑」比擬之，讀為「齋菀文」似亦可通。茲提出三解，以備揚搉。

漢字中「願」字在頁部，許慎訓為「大頭也」。同部有顲字，「顛頂也」。《篇韻》願、顲二字相同。《爾雅・釋詁》：「願，思也。」《方言》：「願，欲思也。」古訓詁學術語有所謂「願詞」：

《說文」丂部：寧，願詞也。
用部：甯，所願也。

古語寧訓願，漢《郊祀歌》：

穰穰復正，直往寧。顏師古注：言獲福既多，歸於正道，克當往日所願也。

其正以「願」解釋寧，故曰「直往寧」。

佛教願文引以輯成一專書，與《敦煌願文集》並行。再舉一二例，《吳都法乘》二六《倡緣篇》所收，有釋智顗發願文（為吳縣維衛迦葉二像修建作），開皇十七年十一月。有明嚴澂《刻指月錄發願偈》（萬曆辛丑）釋真可書經發願文（經入蘆芽鐵塔）等等。《普賢行願讚》，有尼波羅本、西藏文本、日本慈雲律師收入《梵學津梁》，渡邊海旭有專文比勘其文字之異同。日本僧眾亦有發願文[一七]，流行甚廣，因非本篇範圍，故暫從略。

願原祇是希望、願望，如果用於宗教上的許願，涵義便更深入。西藏人在行五體投地時須先行「許願」。佛教的許願，見於《華嚴經》，有其涵蓋宇宙之宏偉氣象，所以被稱為「不可思議解脫境界，其不可退轉」，尤見其堅毅之大勇大無畏之精神。法國散文家蒙田勸人許願，要特別慎重（《散文集》下，譯本二六四頁），是有道理的。本論文側重在佛教願文方面，行大悲願是每位佛教徒所宜先行許願的。我且借清代嶺南三大詩家之一的陳恭尹《詠木棉詩》一句「願為飛絮衣天下」以結束吾篇。

註釋

（一）法文本。
（二）《大正》五四，一一二〇頁C。
（三）《大正》九，三二頁C。
（四）蘇晉仁標點本，中華書局，一九八七年，三五〇頁。
（五）見周一良著《唐代密宗》，上海遠東出版社，一九九七年，五八頁。
（六）《大正》九，七八八頁。
（七）該塔見香港大學美術博物館編《法相傳真》第二七號。
（八）《大正》五〇，四七三頁C。
（九）如是三說，若一人應心念口言。
（十）如是三說。
（一一）大正二二，一〇五六頁。
（一二）以下不錄，請參蘇晉仁標點本《出三藏記集》卷一五，五六七頁。
（一三）文見梅鼎祚《釋文紀》卷十八，出《廣弘明集》。
（一四）可參看楊臣彬著《惲壽平》，一五頁。
（一五）《周禮鄭注》。
（一六）《說文》言部。
（一七）見《大正藏》第七四冊，二三六一號。

詞之起源與佛曲（讚詠）兼論敦煌所出之佛讚集

佛曲一名，見於《隋書・音樂志》西涼部云：「舞曲有于窴佛曲。」西涼部起於苻秦之末（四世紀至五世紀），樂府中有佛曲，見於此時。唐太樂署供奉之曲尚有龜茲佛曲，急龜茲佛曲（見《唐會要》三十三）。唐樂府稱佛曲分屬七調，見於陳暘《樂書》（卷一百五十九），所取材者有佛曲二十六。南卓《羯鼓錄》卷末附有諸佛曲調十一曲[一]，此類大抵出於西域之于闐、龜茲及印度。

論詞之起源者，向來持論紛如。有從某一詞調之出見，以考證詞體產生之年代者。胡適之據《南宗定邪正五更轉》，證知盛唐時代已有用雙調之《五更轉》，作為宣傳佛教之曲子，即由齊言變為長短不等之三字句與七字句[二]。按佛讚之興甚早，其用長短句者，為例極夥，不得概目為詞。《五更轉》之《南宗讚》，形式雖作長短句，而分明題曰「讚」，其非詞曲可知。任二北所謂聯章曲子，多屬佛讚，混入於曲，未免稍濫。蘇聯出版之敦煌《讚文》（附宣講）[三]，L. 1363之《南方讚》，列為「讚類」，甚有卓識。淨土宗之讚，有寄以詞調出之者，試舉南宋乾道間四明宗曉《樂邦文類》卷五所采，則有：

北山法師可旻讚淨土《漁家傲》二十首[四]。

西余禪師讚西方《漁家傲》一首。

白雲法師淨圓《望江南》十二首（《娑婆苦》、《西方好》）。

三家之作，正為詞體，即其顯例。亦猶《五臺山佛讚》，除寄在《蘇幕遮》之《五臺山曲子》外，餘均為讚而非詞也。《樂邦文類》為書分十四門，始經咒而終乎詩詞，卷五收賦銘、偈頌、詩詞等項。其詞一項，混收和陶潛《歸去來辭》三家，可見偈頌與詞之嚴有區分，且見詞之為體。南宋初仍沿唐末詞附於詩之觀點，故知讚之與詞，不宜淆混。

讚在中國文學史上應用最廣。主要有三方面：

（一）用於史書人物之評隲，為史述讚。

（二）與圖畫結合者為畫讚，邈（貌）真讚。

（三）與音樂歌唱結合者，特別發展為宗教文學之主要腳色，佛教、道教之偈讚或讚詠屬之。

敦煌發見之文學材料，「讚文」占極大多數，佛教徒使用尤廣。圖像貌真及講唱讚詠，多撰讚為之。釋氏歌讚，出於梵音。《高僧傳・經師篇》總論云：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至於此土誦經，則稱為轉讀，歌讚則號為梵音。」P. 3190有〔道〕安法師《念佛讚文》，起「三十三天佛最尊，萬物中貴□過人」，終於「當來極樂佛邊期」句，此《念佛讚文》為七字一句，仍是齊言。《續高僧傳》五，釋僧旻嘗於講日謂眾曰：「昔彌天釋道安每講，於定坐後，常使都講等為含靈轉經三契。」道安之著名，由於集製三科：上經、上講、布薩等（《法苑珠林》三十六《唄讚篇》）。按道安此法似本諸支謙。《開元釋教錄》謂：「謙依《量事壽》、《中本起經》製《讚菩薩》，連句梵唄三契。」連句即連續念之，自是以後，唄讚朋興，並泐成專集。梁有《經唄導師集》；蕭子良著述有《讚梵唄偈文》一卷（見《出三藏記》）。唐時此類總集尤夥，若僧寶道《唄讚》六十首，魯國都昂（高卿）撰（《開元釋教錄》），善導所集《往生諸讚》三種，均收入《大正藏・諸宗部》（第四十七冊），與法照之《五會念佛儀讚》，皆淨土之要典也。

敦煌所出讚集不少，余所目見，舉其重要者：

P. 3373，首題「敬法門」三字，空三格，末題曰「三課一本」。背為《歸西方讚》（多用「歸去來」三字作和聲，餘皆七字句）、《四十八願讚》、《隨心歎西方讚》、《西方雜讚》，皆七言一句。按此四讚為《淨土念佛行儀》，已見P. 2066

P. 3056，王重民題為《佛家詩詞總集》，其中如《歸去來》、《入山學》、《山中樂》、《出深山》諸讚皆習見。諸體有五言六言，又七言轉韻雜以三字句。茲舉一首為例：「處眾未曾同轟轟，孤觸未辭無

伴侶，或在深山曠野中，身心無知如灰土。空無主。春秋冬夏常不變，家（寂）莫（寞）遊遊無處所。學茲父。四大五陰腐爛寶，誓願為君作梁柱。」亦有七言連用同韻者，例如：「抱女坐禪心不緣，對事不亂色不韋（牽），孤女亰（寡）婦同房眠。」此皆古詩之屬，未見詞體。

其著明年月者，則如：

P. 2066，卷前以咸通六年二月僧福威牒裝裱，即法照《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中，背總題曰《歸西方讚一部》，此卷已收入《大正藏》卷八十五。

P. 2963，即《淨土念佛誦經觀行儀》卷下，末有大曆九年冬及乾祐四年題記。卷中《隨心歎西方讚》為唯休述，餘若《西方極樂讚》、《淨土五會讚》、《淨土法身讚》皆法照所撰。背為《南宗讚》一本及《五更轉》，凡此均是讚而非曲。

P. 4597[五]此卷背有「管內都僧統賢照」字樣，及下列年號：

咸通九
光化四年九月三日
光化三年五月廿日弟子比丘律師念記准狀不靈
光化四年九月十五日靈圓寺法晉（字缺半）
咸通九年正月四日每學生什書卷
咸通九年三月十八日方文晟念佛德

卷之正面為讚文，文極多，錄目如次：

《和菩薩戒文》、《惠水文》一本。經云：「和云：『蓮華藏戒，今日得聞眾（苦），傾心願垂

廣說』。」

《西方樂讚文》。

《散華樂讚文》。和聲小字，旁注三字句：「滿道場，散華樂。」

《般舟梵讚文》。

《香湯讚文》一本。

《四威儀讚》——行威儀、住威儀、坐威儀、臥威儀（七言詩格）。

《臥輪禪師偈》：「臥輪無伎量，能定百思想。……」（按《臥輪偈》見S.1494臥輪禪師看心法。）

《受吉祥草偈》。

《大乘中宗見解要義別行本》。

《香讚文》、《花讚文》。

《遊五臺讚文》。（以「遊五臺」，「香花供養佛」雙行作注，疑是和聲。）

《辭父母出家讚文》一本。

《義淨三藏讚》——釋門副教授金髻撰。

《羅什法師讚》釋金髻撰。

《唐三藏讚》——釋利濟撰。

《稠禪師解虎讚》——釋僧函撰。

《金剛五禮文》。

《金剛五禮》一本。

《五臺山讚文》並序。

《寅招禮》。

《九想觀詩》一本。
《佛母讚》一本。
《菩薩安居解夏自恣法》一本。
《辭道場讚》（小注有「道場」、「同學」）。
《請十方賢聖讚》一本。
《送師讚》一本（小字注「花林」）。
《勸善文》、《說偈文》、《十二光禮法身禮》一本。

其次附述《五臺山讚》。敦煌卷中五臺山詠，除曲子六首寄《蘇幕遮》外，習見者又有《五臺山讚》二種：一為題金臺釋子玄本述之《五臺山聖境讚》；另一為「道場屈請暫時間」一首，題曰《五臺山讚文》。P. 4641《五臺山聖境讚》起句云：

金剎（剎）真容化現來，光明花藏每常開。天人共會終難識，凡聖同居不可裁。五百龍神朝月殿，十千菩薩住靈台。浮生踏著清涼地，寸土能消萬劫災。

按此首即《讚大聖真容》；此卷末題《五臺山讚》一本，每首刪去篇題，又不分章，連接書寫，如無P. 4617對勘，幾誤會八讚為一長篇也。P. 4617與此同文，題曰《五臺山聖境讚》，金臺釋子玄本述大聖真容。其末行為《大乘五更轉》，只得「一更礿，妄想真如不異居」句，以下則缺，於此可見《五臺山讚》與《五更轉》等每連在一起。P. 4625、4647、4608背，及L. 1369、1362皆為《五臺山讚文》，七言四句，起曰：「道場屈請暫時間，至心聽讚九臺山；毒龍已除為天海，文殊鎮押（壓）不能翻。」此篇五臺分詠於每首之後，有「佛子、《文殊師利菩薩》、佛子」等唱為和聲，或雙行書寫。以上各卷《五臺山

讚文》，多與他讚合鈔，如P. 4608《五臺讚文》後，接書《十空讚》及《南宗讚》（有「一更長，如來智慧心中藏」句）。此卷正面齋文，末記：「維時大宋太平興國五年庚長歲九月五日立契赤心鄉百」之字樣。P. 4647《五臺山讚》後，接書《悉達太子踰城念佛讚》；L. 1369為《入山讚》，《五臺山讚文》下接書《長安詞」。

註釋

（一）參向達《論唐代佛曲》，載《唐代長安與西域文明》新印本，二七七頁。

（二）胡適此說載於《史語所集刊》外編第四種，《神會和尚語錄的第三個敦煌寫本》，二八—三〇頁。

（三）一九六三年《東方古代文獻叢書》第十五種，莫斯科出版，**L. N. Menshikov**選輯並序。

（四）可旻《漁家傲》，見《全宋詞》新印本，二四二六頁。上海中華書局印，一九六五。

（五）按S.6631多書讚偈，可與此卷參照。自《歸極樂去讚》至《維摩五更轉十二時》，與此卷情形全同。

詞與法樂（法曲）梵唱及僧人之改作舊曲

法曲（一）其始似出於梵曲。南齊有法樂，即所由昉。梁僧祐《出三藏記》十二著錄有：

齊文皇帝製《法樂梵舞記》。
齊文皇帝製《法樂讚》。
齊文皇帝令舍人王融製《法樂歌辭》。

齊文皇帝即文惠太子（二），《南齊書・文惠傳》云：「太子與竟陵王子良俱好釋氏，立六疾館以養窮民。」竟陵王蕭子良實與文惠以佛教倡導，于喁相得。同書《竟陵王傳》云：「與文惠太子同好釋氏，甚相友悌。……於邸園營齋戒，大集朝臣、眾僧，至於賦食行水，或躬親其事。」文惠以建元四年四月集僧眾於玄圃園（《廣弘明集》十九），於其子鬱林王且用佛號，取名法身。蕭子良亦屢發講，著《淨住子》三十一條（三），宣揚釋教。王融並為之作頌（四），融蓋竟陵王八友之一也。（《梁書・武帝紀》）

《廣弘明集》三十有王融《法樂歌辭》十二章，凡歌《本起》、《靈瑞》、《下生》、《在宮》、《四遊》、《出國》、《得道》、《雙樹》、《賢眾》、《學徒》、《供具》、《福應》，乃詠世尊一生行跡。《樂府詩集》七十八收錄之，稱《法壽樂》（多一「壽」字），此即南齊法樂之歌辭也。當時必配以梵唱，且有樂舞，故曰《法樂梵舞》：謂之法樂者，猶其主要樂器之鼓，亦曰「法鼓」也。王融之《法樂歌辭》乃譜釋伽事跡，其樂亡而文字倖存焉。

釋氏經唄，傳說出於曹植，近人疑其假託（五）。然《高僧傳・經師篇・總論》稱：「（植）既通般

遮(六)之瑞響，又感漁山之神製，於是刪治《瑞應》《本起》，為學者宗。傳聲三千有餘，在契則四十有二。」僧祐《出三藏記》收《經唄導師集》，具著其目，凡二十一首。第一種曰《帝釋樂人般遮琴歌唄》。注云：「出《中本起（經）》。」其中又有陳思王《感魚山梵聲制唄記》，支謙製《連句梵唄記》、康僧會傳《泥洹唄記》。知三國吳魏均有梵唄之製(七)，梁時尚有記錄，而大抵以《本起》及《涅槃》之故事為內容；厥後若曇憑之誦《三本起經》、慧忍之製《瑞應四十二契》，具見《高僧傳》。《大唐內典錄》卷二有五言《詠頌本起》一百四十首，亦其流裔也。王融之《法樂歌辭》各五言體，然其《淨住子》各頌，則兼有七言之作，蓋當時七言亦甚通行。《高僧傳・僧辯傳》云：

> 永明七年，司徒竟陵文宣王（子良）夢於佛前詠《維摩》一契，因聲發而覺即起，至佛堂中，還如夢中法更詠《古維摩》一契。……。明旦，集京師善聲沙門及僧辯等，集第作聲，辯傳《古維摩》一契，《瑞應七言偈》一契，最是命家之作。

僧辯之《瑞應》即為七言偈也。一契即一GĀTHĀ(八)，一句而已，而轉讀可以返折旋弄，是謂作聲。竟陵能詠《維摩》一契，必待沙門為之作聲，用轉折之唱法出之，即成梵唄。齊文皇帝所製之法樂，既有梵舞，必合以唄響，其為佛曲，可無疑義(九)。

《隋書・音樂志》梁普通中記：舊三朝設樂，所奏凡四十九項，「其（第）四十四設寺子遵（《樂府》引作導）《安息》、《孔雀》、《鳳凰》、《文鹿》、《胡舞》、《登連》、《上雲樂》、《歌舞伎》。」是《上雲樂》、《歌舞伎》(十)，梁以前已有之，其中有安息《胡舞》，可見是時胡漢樂舞之混合。《隋志》又言：「（梁武）即位之後，更造新聲。帝自為之詞三曲，又令沈約為三曲以被管絃。帝既篤敬佛法，又制《善哉》、《大樂》、《大歡》、《天道》、《仙道》、《神王》、《龍王》、《滅過惡》、《除愛水》、《斷苦轉》等十篇，名為《正樂》，皆述佛法。又有法樂、童子伎、童子倚歌梵唄，

設無遮大會[一一]則為之。」《南史・臧盾傳》載：「中大通五年，武帝於同泰寺設四部大會，眾數萬人，馴象狂逸。」梁之新聲命曰《正樂》，皆述佛法。梁有法樂、童子伎，由童子倚歌而唱梵唄，當是據南齊之法樂，由僧人而推廣及於童子者。武帝此類佛曲，今已無存。別有《上雲樂》，則為歌頌神仙之道曲，作於天監十一年冬。《上雲樂》乃據《西曲》加以改造，出於當日樂令吳安泰及內人王金珠之手（見《通典》一百四十五，及《古今樂錄》）。又商客巴陵遊三江口，往還所作之《三洲曲》，武帝亦於是時改其舊辭。《古今樂錄》云：「梁天監十一年，武帝於樂壽殿道義竟，留十大德法師設樂，敕人人有問，引經奉答。次問法雲：『聞法師善解音律，此歌（指三洲歌）何如？』法雲奉答：『……應歡會而有別離，啼將別可改為歡將樂。故歌和云：三洲斷江口，水從窈窕河傍流，歡將樂共來，長相思。』」法雲所改者為辭之內容，舊辭「啼將別共來」，法雲易「啼將別」為「歡將樂」[一二]。梁武之《正樂》十曲，其中有《大樂》、《大歡》，易啼為歡，換悲觀字眼為樂觀，以符釋氏之旨，亦逢迎人主之意耳。《三洲》屬於《西曲》，《西曲》多商人之作。《詩紀》南齊卷七，釋寶月《估客樂》二首，齊武所作者，使寶月奏之管絃，月又上此二曲，曲凡四章[一三]，蓋以西曲入樂。齊梁之間，多由僧人參預其事。凡僧人之改作舊曲，合以梵響，便成新聲。宋《高僧傳・讀誦篇》云：「今之歌讚，附麗淫哇之曲，敷為梵奏，此實新聲也。」此等事不始於趙宋，自法雲、寶月已是如此。

註釋

（一）丘瓊孫《法曲》考論甚有條貫，惟未溯及法樂。（《中華文史論叢》五號）

（二）《南齊書・鬱林王紀》：「追尊文惠皇太子為世宗文皇帝。」

（三）《淨住子・淨行法門》三十一條，現載《廣弘明集》二十七。敦煌卷P.3078刑部格背佛經引《淨住子》一條，又見S.721。《宋史・藝文志》有蕭子良《統略淨住行法門》一卷，列在「道家類」，非。《淨住子》今存，共十卷。

（四）王融所作頌均附於每門之末，其體四言、五言、七言皆備。明臧懋循《古詩所》卷五十載王融《努力門》、《迴向門》二詩；王運熙《樂府詩論叢》附記此為七言詩，見於佛家韻語者。不知此乃《淨住子之頌》，自「畢故止新門」二十一以下皆七言也。《全齊詩》據《初學記》收王融《淨行詩》十首，實即《淨住子》之五言頌。又《古詩所》錄謝靈運《法門頌》「出不自戶將何由」一首，據《廣弘明集》，實乃王融《淨住子頌》之第二十六「敬重正法門頌」，非康樂之作，附為訂正於此。

（五）關於梵唄，參考《法寶義林》"BOMBAI"條，及"TSAUR JYR AND THE INTRODUCTION OF FANNBAY梵唄 INTO CHINA" BY K. P. K. WHITAKER, B. S. O. A. S. 1957。

（六）「般遮」二字又見《續高僧傳・雜科》聲之總論：「新聲助哀，般遮屈勢之類。」孫楷第云：「疑即般涉乞食之異文。」（按即PAÑCAŚIKHA。仍參《法寶義林》BOMBAI條）《高僧傳・經師篇》，東晉建業建初寺《支曇籥傳》云：「所製六言梵唄，傳響至今。」則其體尚有六言者。

（七）《開元釋教錄》：「（僧會）又傳泥洹唄聲，清靡哀亮，一代模式。」又云：「（支謙）又依《無量壽》、《中本起經》製《讚菩薩》連句梵唄三契。」此並吳之梵唄。

（八）GĀTHĀ漢譯為句，見《翻譯名義大集》一四六〇。

（九）《出三藏記》十二有齊太宰竟陵文宣王《法集錄》，蕭子良所著有梵行書目共十六帙，內有《讚梵唄偈文》一

卷，《梵唄序》一卷，《轉讀法並釋滯》一卷，惜均失傳。

（十）參考任半塘《唐戲弄・總說》，一九九—二〇二頁；《蕭衍、李白上雲樂的體和用》（《中華文史》二號）；濱一衛《伎樂源流考》（《中國文學報》九，京大，《論上雲樂》）。任氏謂《上雲樂》為上演穆天子事，恐難信。

（一一）無遮大會祈禱文，P.3978有句云：「傾心精室，既當請聖之時；四部雲臻，方值無遮之會。」

（一二）《樂府詩集・懊儂歌・題解》引《古今樂錄》：「天監十一年，武帝敕法雲改為《相思曲》。」參王運熙《樂府詩論叢》三二、三三頁，及王氏《六朝樂府與民歌》二七、二八頁。

（一三）寶月《估客樂》亦見《玉臺新詠》卷四《近代西曲歌》。《古今樂錄》：「《估客樂》者，齊武帝所製也。」見《全齊詩》乃五言四句。

偈讚與長短句

長短句不得概目為詞。長短句之名，宋時已極流行。觀第九世紀編成之梵藏漢對校之《釋譯名義大集》[一]一四五六號：

梵# Mi ÇRAKAM

藏# SPEL–MA

漢# 長短句

和譯以為即「詩與散文之混合」。梵劇中PROSE+VERSE，即所謂MiŚRAKA者也。藏語SPEL MA སྤེལ་མ་，亦指BYAD（=TSHIGS-BYAD）ཚིགས་བཅད（VERSE），LHUG（=TSHIG LHUG）ཚིག་ལྷུག（PROSE）。SPEL-MA指詩與散文之混合[二]，即佛經之體裁亦往往如此。禪月大師（貫休）佚詩《讚念法華經僧詩》云：「常詩菡萏白蓮經，屈指無人得相似。……短偈長行主客分，不使問聲掛牙齒（S. 4037）。」此長短句乃指短偈長行而言，與詞無關。在吟誦時，長短尚有主客之分，此即轉讀之功能，朱灣有《聽法華經歌》，曰念曰轉，固一義也。

東坡曾目詞為「長短句之詩」，《與蔡景繁書》云：「頃示新詞，此古人長短句詩也（《續集》五）。」南宋初，鄭剛中《烏有編序》則云：「長短句亦詩句；詩有節奏，昔人或長短其句而歌之。」蓋以長短句生於樂府，故仍以詩目之。詞之稱長短句，至王灼《碧雞漫志》則屢屢言及，如云：「王荊公長短句不多。」「東坡先生以文章餘事作詩，溢而作詞曲……或曰長短句中詩也。」「政和間，曹組元寵

皆能文，每出長短句，膾炙人口。」「（李易安）作長短句，能曲折盡人意，輕巧尖新，姿態百出。」此外，姜夔《長亭怨慢》小序云：「予頗喜自製曲，初率意為長短句，後協以律。」至是以「長短句」為詞之名稱，方告確立。惟敦煌曲中始終未見「長短句」一名，《全唐詩》（八五九）呂巖有長短句及《漁父詞》一十八首，乃出依託。

註釋

（一）參榊亮三郎撰序。

（二）藏語SPEL-MA與RE-MOS（[illegible]）同義，本指混合。文學上SPEL-MA謂COMPOSITION OF POETRY AND PROSE, CF. DAS:DICTIONARY108。藏語資料，承R.STEIN教授指示，附此致謝。

讚詠在道釋文學上之發展及其與曲子之分途

敦煌詞曲資料，除曲子詞外，以佛曲為多。任二北撰《敦煌曲校錄》，分為普通雜曲，定格聯章，及大曲三類。定格聯章幾全為佛曲，此類佛曲，不能概目為詞，任說似嫌泛濫。詞之起源與佛曲雖有密切關係，然其合流及分歧之處，有仍須詳細討論者。早期之詞，有施於歌唱或僅備諷誦，歌唱形為讚頌，諷誦成為歌訣。歌唱之詞，溯其淵源，大抵有法曲，大曲及小唱三大別。法曲中部份即為佛道之歌詞。

釋道傳說，一向雜糅。如梁武之《上雲樂》，本為道曲，而又吸收《老子化胡經》故事以誇張之。梁時兼弘揚道釋二教，觀庾信有和《闡弘二教應詔詩》（一），可知其概，樂府與佛曲、道曲相結合，最足注意者，厥為和聲之運用，道教與佛教之歌讚均采取之。

和聲之興，漢時之聲曲折，實其萌芽（二）。六朝樂府之和送聲為清商曲之特徵（三）。漢之聲曲折，今不能詳。道家音樂有「步虛」與佛家之梵詠，在六朝時亦復混合。寇謙之之《雲中音誦》，即「華夏誦步虛聲」，用十八虛聲於齋法時行之（見杜光庭《太上黃錄齋儀》一），又稱《轉聲華夏讚》（見《道藏》中《玉音法事》）。劉宋時道調有步虛聲與梵詠并見（陳國符《道樂考略》），庾信有《步虛詞》十首（四），《樂府解題》：「步虛詞，道家曲也。」唐時醮儀，有《步虛詞》八首（每首五言八句，如前）。《冊府元龜》記道士玄辨論天寶十載之道士步虛聲。《唐會要》：「天寶十三載太樂署供奉曲，內林鐘宮道調。」《步虛曲》屬燕樂，《全唐詩》韋渠牟有《步虛詞》十九首。至宋太宗撰《步虛詞》十首，乃為《西江月》（五言句數不定）。此道曲步虛之演變大概。其始已原於北魏，至宋時又寄以《西江月》詞調，如佛曲《五更轉》之寄《喜秋天》之例。

今所欲說明者，為六朝以來道曲與佛曲均同樣發展。二教在詠讚之文學作品，互相模倣，佛教有《散

花樂》、道教亦有《散花詞》（宋真宗所作者，有五言十首、七言十二首）。佛教有《十二時》，道教有《十二時龍虎神丹歌》。佛曲有《五更轉》，全真道教亦有《五更轉》、《如夢令》，道教對於佛教，亦步亦趨。

道藏《玉音法事》中之頌詞一類，如五七言《散花詞》、《三塗頌》，皆剽自釋氏。道曲字旁或注四聲，或注云眾和，與日本所傳《淨土讚》之記平上方法可參較(五)。道教樂譜表聲音曲折以〰〰號，今保存於紹興之高腔（說亦見陳氏《道樂考略》）。釋道在文學音樂上之交流，可見其概。（參《法寶義林》梵唄條，戴密微教授有另文討論）。

道釋於讚詠有其儀軌，勒成專集，故淨土宗法照編有《念佛觀行儀》（P. 2066）。《宋史・藝文志》有太宗、真宗《三朝傳授讚詠儀》二卷，即張商英所編。今《道藏》中有商英《金籙齋三洞讚詠儀》是也。《道藏》洞真部讚頌類之《三洞讚頌靈章》（內有頌、章、歌、讚、寶頌、偈頌等目），亦即此類。

詠讚在宗教上之運用，佛教與道教同樣發達。道書之分類，特闢讚誦一門。觀敦煌本《太玄真一本際經聖行品》第三(六)論道書之分類云：

> （上略）所受諸洋，雖復无邊，總括條疏，唯十二事。部類分別，隨根不同，一者自然本文，二者神符，三者寶訣，四者靈圖，五者譜錄，六者戒律，七者威儀，八者方法，九者術數，十者記傳，十一者讚誦，十二者章表。……讚頌者，眾真大聖，巧飾法言，稱揚正道。令物信樂，發起迴向，生尊重心。

可知讚誦一科，唐初已獨立為道書十二事之一。《雲笈七籤》引《道門大論》，言道書分十二部(七)，第十一為讚頌，其說曰：

讚頌者如《五真新頌》、《九天舊章》之例是也。讚以表事，頌以歌德。故詩云：「頌者美盛德之形容。」亦曰偈；偈、憩也。以四字五字為憩息也。

又解說十二部先後次序之義云：

前言諸教，多是長行散說；今論讚頌，即是句偈，結辭既切，功滿德成。

此種分類方法，正沿唐以來之舊規，而散說與韻語分開，與佛家詠讚之體，實宜區別也。

註釋

（一）見《全梁詩》。

（二）參逯欽立《四聲考》。

（三）王運熙《論六朝清商曲中之和送聲》。

（四）庾信之《步虛詞》及五言古詩，張旭以草書寫之，見新印張旭帖。

（五）參塚本善隆《唐代中期の淨土教》申論《五會法事讚》之讚詩，其轉讀之法，記明平聲、上聲，緩急等。

（六）《本際經》多為開元二年道士索洞玄寫本，其卷四P.2806為鑿壁（證聖）元年閏二月廿九日神泉觀師記思庄寫本一〇二頁，則武周時物。

（七）道書分類詳《道教義樞》卷二《十二部義》：又吉岡義豐《道藏編纂史》一三〇頁《十二部名稱異同表》。

和聲之型態及其在詞上之運用兼論佛曲之樂府

向來論詞之起源者，多主泛聲填實之說（一）。自新資料逐漸發見，此說似宜修正。泛聲、和聲之法，漢六朝樂府已習用之（二），不限於佛曲；道曲亦然（三）。佛曲多添和聲，其由佛徒改變新聲者，以梁武天監十一年法雲法師（四）用《三洲歌》改製《江南弄》為最著。《古今樂錄》謂是年武帝敕法雲改《懊儂歌》為《相思曲》，同年冬武帝又改《西曲》製《江南弄》七曲，《上雲樂》七曲，皆有和聲。三者皆天監十一年事。《江南弄》之和聲，為三字五字句式。

唐詞和聲之例，見皇甫松《竹枝詞》六首，即以「竹枝」、「女兒」為和聲，例如：「檳榔花發竹枝，鷓鴣啼女兒，雄飛煙瘴竹枝，雌亦飛女兒。」此則為襯字之例。按《巴東三峽》之《女兒子》，劉毓盤謂即唐人《竹枝詞》所自出，今觀此《竹枝詞》以「女兒」二字為和，其說可信。

胡仔云：「《瑞鷓鴣》猶依字易歌，若《小秦王》句法，長短不等，必雜以虛聲，乃可聲耳。」是在非齊言之詞句，必求助於虛聲。同時，唱詞必用餘音助聲，張炎《謳歌旨要》第八首云：「哩字引濁囉字清，住乃囉哩頓喻唆。」元李治《敬齋古今黈》記廣寧樂工歌《渭城曲》，起二句及末二句於第四字下，以「剌里離賴」為和聲。金時道曲，如王喆《全真集》中之《擣練子》，每闋末皆用「哩囉唆、哩囉唆」六字。又《卜算子》以「前後各帶喝馬一聲」加於本調。而王丹桂《草堂集·齊天樂》下片四字對句，作「囉噔哩噔，唇歌舌證。」今按佛曲之《悉曇頌》前小序云：

唐國中岳釋沙門定惠法師翻注，並合秦音，鳩摩羅什《通韻》。魯流盧樓為首。

魯流盧樓，原為梵音字母之几·凢·乚·𠃊·，故《俗流悉曇章》八首，每首上片之末句，必用「魯流盧樓」四字為和。《渭城曲》之「剌里離賴」及後來之「囉哩唅唛」，皆其音轉，故演為無義之和聲，其法道釋均流行之。

佛曲和聲，大抵可分有義與無義二種。有義者，每以主題為和，間繫於句首，如「早出纏」、「入山樂」、「山中樂」、「出深山」（P. 3056）；「淨土樂」、「樂住山」（P. 2713）；或用呼格（VOCATIVE），如《五臺山讚》之書佛子文殊號（P. 4625）；或側書作小字雙行以示別，若P. 4608之《佛子》《大聖文殊師利菩薩》，則如唐詞之襯字。無義者，如《悉曇頌》「魯流盧樓」之用於句腹，則猶《渭城曲》第四字下之用「剌里離賴」也。施於句末之和聲，如P. 3125小曲起句之「何何嗜」、《十二月詩》末之「也〻也〻」，則猶是漢代樂府之「賀〻〻何〻〻」舊式。

和聲有省略者，若S. 5892「好住娘」只書一「好」字，P. 3552則但記「音聲」二字，表示虛聲。摩尼教經典如S. 2659亦見和聲，且有二疊三疊之名，如《陽關三疊》之例。西藏歌辭章末亦有添和聲，如SI-LI-LI", SPU-RU-RU（五），具見和聲之作用流行甚廣。

佛曲與樂府之關係約有二類：一為佛曲套入樂府舊曲，寄以譜出者，舉例論之：

行路難 原為北狄樂歌，辭頗疏質，晉袁山松好之，以為挽歌（六）。范曄、顏延之均善挽歌（七），謝幾卿醉則執鐸挽歌（八），佛徒襲用之，有《澂心行路難》等。

五更轉 陳伏知有《從軍五更轉》，佛曲套用之最夥（詳見專章）。

百年歌 原陸機作，後來佛曲有《緇門百歲篇》、唐李可及為《歎百年》舞曲，哀我生之須臾，亦挽歌之流亞也。

歸去來 此曲以「來」字為尾聲。《西烏夜飛》：「白日落西山，還去來。」梁《鼓角橫吹曲》：「逐郎歸去來。」梁武童謠：「逐歡歸去來（九）。」俱是明徵。按《晉書·隱逸傳》已有「祈孔賓、孔賓隱

去來，隱去來」語，在陶潛之前。佛曲之《歸去來》，當亦襲此(十)。

至於寄某詞調，如《大唐五臺曲子》寄在《蘇幕遮》及曲子《喜秋天》，皆其著例。挽歌一類，合於釋氏無常之旨，因而特別采用。又此類歌曲盛行民間，故釋氏借為宣傳工具焉。

二則純為梵曲，後演成詞牌《婆羅門》、《悉曇頌》而外，如《舍利弗》、《摩多樓子》、《達磨支》、《浮圖子》、《毗沙子》，皆由梵曲而來，後或為教坊曲（見《樂府詩集》七十八雜曲歌辭類）(十一)，故李賀有《摩多樓子》、溫庭筠有《達磨支》、尹鶚有《金浮圖》。《歸去來》唐為佛曲，至宋而為詞調，是以柳永有《歸去來》詞。楊慎《詞品》云：「李郢詩言變梵唄為豔歌。」即此類也。

法曲中有「胡夷里巷之曲」，自北朝來已有編集，如後魏太常令崔九龍所記「謠俗四夷雜歌」共五百曲，及《外國伎曲》三卷，惜其書已亡。《唐會要》太簇商有禪曲，又《食曲》（疑是大食曲）內有：《阿彌陀》（眾僧用）、《觀世音》、《佛帝利》、《大乘》、《婆婆阿彌陀》、《悉家牟尼》、《毗沙門》等，明為佛曲，除《毗沙門》與《毗沙子》或有關係，餘則未聞。

註釋

（一）朱子《語類》一百四十云：「古樂府只是詩中間卻添許多泛聲。」

（二）參王運熙《論六朝清商曲中之和送聲》（《六朝樂府與民歌》，一〇二頁）。

（三）梁時道曲之《方諸曲》、《玉龜曲》、《金丹曲》；雜歌辭之《江南曲》、《龍笛和》、《采蓮曲》皆有和。

（四）釋法雲傳見《續高僧傳》卷五；《大正藏》二〇六〇，四六三頁。

（五）見R. A. STEIN: *La Civilisation Tibétaine*, p.217。

（六）參一海知義《挽歌考》，《中國文學報》一二，京都。

（七）《南史》卷三十二、三十四本傳。

（八）《梁書・謝幾卿傳》。

（九）見王運熙《六朝樂府與民歌》。

（十）吉岡義豐《關於歸去來辭》（《中國文學報》六），又《歸去來の辭與佛教》（《石濱古稀紀念東洋學論叢》，六一〇頁）可供參考。唐人張熾有《歸去來引》，日本聖武天皇《宸翰集》中亦有《歸去來》。

（一一）詳任二北《教坊記箋訂》。

法京所藏敦煌群書及書法題記

《化度寺塔銘》唐貞觀五年（六三一）　歐陽詢書

伯希和自莫高窟取去之《化度寺碑》唐拓本，存於法京列號伯4510者，只剩碑之開頭兩葉，共八行，起「化度寺邕禪師塔銘」標題，至「窮理盡」句。自「性」字以下計有十葉，則先由斯坦因取去，藏於倫敦，列號斯5791。寶物澌散，難為延津之合。此寥寥八行，亦目缺字，因翦裱時裁去，故文義不接。間有漶漫不清，如，「銘」旁之「名」，及「更」、「象」、「攸」、「義」諸文。即此且可懸揣唐時此碑為人愛好之甚，椎拓無虛日，不免殘泐，甘井先竭，理固然歟？

今以翁方綱所擬作《化度寺碑全圖》校之，此唐拓第三行「右庶」以下缺「子李百藥」四字，第四行「率更令」以下，缺「歐陽詢書」四字，第八行「感」字下，缺「山川之」三字。其倫敦本之缺文，及此碑自宋以來拓本源流，屢見諸名家討論，今不復贅。

北宋慶曆初，范雍於關右南山佛寺，見斷石於砌下，審即此碑，輦歸其家，其石破碎已甚。明趙崡謂化度寺在朱雀橋，嘗親訪之，惟禾黍離離，無復蘭若之跡（一）。宋潛溪稱「歐陽信本書，《金石略》載凡二十三種，行於南北者，惟僧邕塔銘而已。」播芳既廣，故西陲石室，亦復留有拓本，得以流傳至於今日。宋氏又稱「碑多所翻刻，南本失於瘦，北本失於肥。」解縉謂「西安府學亦有一本，不及原刻清勁。」具見翻刻之多，翻本且為好事者寶愛，鎚拓缺損，不可卒讀，何況唐拓乎？

自姜夔評書，以《化度》勝於《醴泉》。而趙子固亦謂《化度》、《醴泉》為楷法第一，推挹過甚。二碑誠為歐陽晚歲之佳作。元王惲云：「《化度碑》規模一出《黃庭》，至奇古處，乃隸書一變（二）。」揣

其點畫波磔，確有隸意存焉；風骨峻整，固是歐陽家法，而此碑特純懿，不復森森若武庫兵戟。史稱詢卒於貞觀十五年（六四一），年八十五。《化度寺碑》建於貞觀五年，腴潤圓勁，遠出《皇甫誕碑》之上。王澍謂「《醴泉》朗暢，《化度》遒逸，正如東岱、西華，不可軒輊。而嘆所見皆翻本，求其肥瘦適均，清勁煥發，蓋絕不可得[三]。」今幸獲見唐本，誠如羅雪堂云：「十步之外，精光四射。」而一種樸茂渾穆氣象，躍然於字裏行間，有「大巧若拙」之感；人書俱老，豈僅遒逸之美，更不必計較肥瘦矣。

近時王壯弘在《增補校碑隨筆》中言，曾取上海圖書館藏四歐堂及攀古樓舊藏宋原石拓本與敦煌本對勘，「天象攸憑」，「憑」字原本「馬」下僅三點，敦煌本多刻一點，三行「稟仁義之和」，「稟」字下半多刻一撇成「采」字，原本作「米」（頁四八二）。今細覈此影拓，「憑」之「馬」下實僅三點，「稟」下亦從「米」，並無一撇，敦煌本與原本無異，王說非是。故知精印實不容緩。至謂敦煌本非原石藍本，而是唐代翻刻本，尚待仔細研究。

金剛般若波羅蜜經　唐長慶四年（八二四）柳公權書

此拓本列伯希和編目伯4503，現庋法京，裝成卷子。首尾題「金剛般若波羅蜜經」，末有題記五行，文云：

> 長慶四年（八二四）四月六日，翰林侍書學士朝議郎行右補闕上輕車都尉賜緋魚袋柳公權，為右街僧錄準公書。強演、邵建和刻。

寫《金剛經》一部，正書。橫石十二石，經文每行十一字。分段處留行，兼記段次。可認識者有三、

四、五、七、九、十二等字，當是唐拓原裱，用厚黃紙。

公權為柳公綽弟，新、舊兩《唐書》皆記其「書上都（京兆）西明寺金剛經碑，備有鍾、王、歐、虞、褚、陸之體，尤為得意。」此說似取自公權之侄柳玭。玭為柳仲郢之子，公綽之孫。《廣川書跋》八金剛經條云：「此經本書於西明寺後，亦屢改矣。經石幸存，不墜兵火。柳玭謂備有鍾、王、歐、虞、褚、陸之體。」是也。則北宋董逌時，此經石尚存。

《舊唐書》卷一六五謂「穆宗即位，召見，謂公權曰：我於佛寺見卿書蹟，思之久矣。即日拜右拾遺，充翰林侍書學士，遷右補闕，司封員外郎。」公權於穆宗時所歷官職如此，觀此拓本官銜，時尚未改司封也。

宋無名氏《寶刻類編》四記柳公權書共七十六事，未言及此長慶四年之《金剛經》。其長慶四年之書跡，只有六月立李渤撰文之《大覺禪師塔銘》，與此為同年之作，此拓可補其缺略。《寶刻》記柳書金剛經有二：一為鄭□題額，會昌四年（八四四）四月書。一為安國寺模西明寺《金剛經》，大中十三年（八五九）六月。是柳氏書《金剛經》前後不止一次。今所知者計有長慶四年、會昌四年及大中十三年模諸本。

此拓本題長慶四年，蓋為準公所書。考準公法名靈準，《宋高僧傳》卷十一汾州開元寺無業傳：（穆宗即位之年）「命兩街僧錄靈準公遠賚敕旨迎請」。即此人也。《佛祖歷代通載》卷一五、三四及《釋氏稽古錄》卷三作「左街僧錄靈阜」繫於長慶二年（八二二），今據此唐拓，知「阜」殆「準」之形誤。「左街」應作「右街」。唐元和二年（八〇七），於左右街置僧錄，以（大安國寺）端甫任之[四]。是為唐代僧錄之始。僧錄相當於姚秦之僧正，後魏之沙門統，僧中之總管也[五]。靈準在長慶間僧侶之首長地位甚隆，柳為書《金剛經》，故以上石。

此拓本刻者記名有強演及邵建和二人，考楊承和撰書之《邠國公功德銘》，立於長慶二年十二月，刻字為天水強瓊，強演諒是其族人。至邵建和名，則見於會昌二年（八四二）立之《玄祕塔碑》，末署「刻

玉冊官邵建和並弟建初鐫。」建初名又見於大中六年（八五二）《杜順和尚行記》，署曰「鐫玉冊官邵建初刻字」。強、邵兩家，皆當日之名鐫工也。內藤虎次郎《湖南文存》卷六於柳書頗有考證，今為鉤索僧錄及刻工事跡，補其不及。

誠懸《玄祕塔碑》最為世所矜式，論者謂其筋骨稍露，不善學者易落硬直一派。其妙跡行世者，宋儒所愛各異嗜，米元章獨愛其《金剛經》。《庚子消夏記》十稱：「柳跡在京師者有宋搨《金剛經》，賈似道藏本，在李梅公寓。」《金剛經》宋拓，孫承澤猶見之。今人乃能睹唐拓，其眼福洵過於前賢矣。此唐拓紙墨如新，光彩煥發，首尾完整，尤可矜貴。正書結體勁媚勻稱，閒逸生趣，董香光《畫禪室隨筆》謂「自學柳誠懸，方悟其用筆古澹處」，觀於此本，良信。

此拓屢有翻印。羅氏輯入《墨林星鳳》，以後有正、中華、文明諸書局皆有影印。一九五七年世界書局印本最差。一九七九年北京文物出版社印本，影片亦多模糊，缺字時見。必另有精影本，庶可保存原來面目。

三藏聖教序 唐武后久視元年（七〇〇）

伯3831為武則天撰《三藏聖教序》殘文，存二十二行。第一行存「儼尊（容於常住）」二字，第二行存「所以地（涌全身）」三字，第三行存「（為證說）經之兆，空縣（寶殿）；爰標闡法之徵，八（萬四千）」十二字。末行訖「部帙條流，刊之於左」句，全篇已完。

考《佛祖統紀》卷三九：「久視元年，詔義淨三藏於東都譯《金光明最勝王經》，天后製《聖教序》。」序文載《全唐文》卷九七，文字無大差異，略校如次：「德包初地」之「包」，寫本作「苞」；「道轞彌天」，「轞」寫本作「轞」。此為武后時之寫本，惜止存一葉而已。

妙法蓮華經卷第一卷尾 唐總章三年（六七〇）

此《妙法蓮華經》尾部，列伯2881號，高宗總章三年三月二十四日孫氏為亡母寫，字極端正秀麗，為唐初標準之寫經。

妙法蓮華經卷第三卷尾 唐咸亨三年（六七二）

伯2644號，為咸亨三年三月七日宮廷寫經，由虞昶監其事。斯26為咸亨三年五月十九日寫《金剛般若波羅蜜經》，亦題「虞昶監」，其詳閱之僧人亦即太原寺之神符、嘉尚、慧立、道成，判官亦為向義感。惟經生、書手及初校至三校人物不同。伯4556寫《妙法蓮華經》卷二，經生王思謙及其他題名皆與此卷同。

敦煌寫經卷題「虞昶監」者甚多，略舉一二，如斯312及斯2573，同為咸亨四年封安昌寫《妙法蓮華經》，前者為卷第四，後者卷第二，末均題「使大中大夫守工部侍郎攝兵部侍郎永興縣開國公虞昶監」。斯456為咸亨五年八月二日左春坊楷書蕭敬寫《妙法蓮華經》卷第三，虞昶官銜同上。斯八四為咸亨二年十月十二日經生郭德寫《妙法蓮華經》卷第五，虞昶官銜為「使太中大大行少府少監兼檢校將作少匠永興縣開國公」，則為前一年所寫者。由此可以見虞昶仕履之經歷。昶為虞世南子，兩《唐書》皆云：「子昶，官至工部侍郎。」寥寥數字而已。世南於貞觀七年轉秘書監，賜爵永興縣子，後晉為公。昶襲其封爵。

此類宮廷之寫經，秀整工麗，字體於虞、歐為近。虞昶負責監理其事，具見唐初書風習尚。

般若波羅蜜多心經卷尾 唐景雲二年（七一一）

伯2884為《心經》末段十行及題記三行，為景雲二年四月八日孔道生妻張為男思忠寫，以消災祈福。書法秀麗，為初唐正書標準寫經。

義淨譯金光明最勝王經序

伯2883為義淨譯《金光明最勝王經》序。《宋高僧傳》卷一《唐京兆大薦福寺義淨傳》刊於其首。傳云：「久視之後，乃自專譯，起庚子歲（七〇〇），至長安癸卯（七〇三），於福先寺及雍京西明寺，譯《金光明最勝王（經）》……凡二十部……天后製《聖教序》，令標經首。」《金光明最勝王經》今收入《大正藏》第十六冊，四〇三—四五六頁，起序品第一，至卷十付囑品，所據為英國亞洲協會藏本，但卷前無序，此寫卷文字可補其缺。

義淨譯經題記 唐武后長安三年（七〇三）

伯2585存武周長安三年癸卯義淨譯經題記，與斯五二三互勘，應是《金光明最勝王經》。斯卷為該經卷第八，其間缺字，可以互補。如第四行之「婆羅門尸利末多」，可補「末」字。第六行之「神英」，末行之「惠表」，可補斯卷「神」及「惠」下之缺字。

案伯2129陸法言《切韻序》後，為《金光明最勝王經》序品第一，有「書□（者）僧善惠記」一行。考斯50為《金光明最勝王經》卷第九，三藏法師義淨譯本，末行云：「僧人善惠題。」或出同一人之手？

本題記中「年」、「月」、「日」、「證」皆用武后新字。

《沙州城土鏡》後漢乾祐二年（九四九）

伯2691為地記之類，詳誌沙州東西四至山川道里之數，題名曰《沙州城土鏡》。書名曰「鏡」，其例甚多，《隋書・經籍志》有《地鏡圖》，敦煌石室所出占書有《天鏡》（伯3288+3555）。此言《土鏡》，正如地鏡、天鏡之比。卷中有云：

> 今時窟宇並已矗立，從永和八年癸丑歲刱建窟，至今大漢乾祐二年己酉歲，算得伍佰玖拾陸年記。

一般談敦煌莫高窟建窟年代，大都依據武周時李懷讓《重修莫高窟佛龕碑》[六]，追溯到前秦建元二年（三六六），沙門樂傳造窟一龕為最早記錄。今《土鏡》乃言創建佛窟肇於永和時，則向之所未聞。永和為東晉穆帝年號，癸丑應是九年（三五三）。八年是壬子，當以九年為是[七]。其時敦煌應屬前涼張重華所轄。永和九年下距樂傳造窟僅十多年。

在涼州一帶，造窟最先者為沮渠氏。道宣《集神州三寶靈通感應錄》卷中云：「昔沮渠蒙遜以晉安帝隆安元年（三九七）據有涼土三十餘載，隴西五涼斯最久盛。（中略）（涼）州南百里，連崖綿亙，東西不測。就而斲窟，安設尊儀。或石或塑，千變萬化[八]。」亦在永和之後。

宿白考莫高窟早期洞窟，對《土鏡》此說，不敢置信[九]。然《土鏡》明著寫成年代為五代漢隱帝劉承祐乾祐二年，言之鑿鑿。向達《莫高榆林二窟雜考》則云：「據《晉書》卷六十《索靖傳》，靖卒於晉惠帝太安末（三〇三）。靖於莫高窟曾題『仙巖』二字，意其時梵宇琳宮或已輝映山阿，故靖題記云爾。則其卒後五十年，鑿建石窟，殊為可信[一〇]。」余謂前涼張氏始終奉用晉之正朔，新出吐魯番文書可以為

證（一一）。故《晉書》卷八六《張軌傳》記重華及祚事，皆以永和紀年。《土鏡》書「永和癸丑」，正是張氏承用晉年號之習慣，愈覺其可信。

五代時撰地誌者，如李延範之《敦煌新錄》一卷（一二），今已亡佚。此《地鏡》諒出於當地人手筆，史籍目錄書從未著錄，殊為可珍。地不愛寶，遺物間出，如一九六三年三月，莫高窟一二五、一二六窟發現北魏繡佛，下部有太和十一年（四八七）廣陽王慧安《發願文》（一三），在東陽王元榮任瓜州刺史之前（一四）。安知異日不有新資料，可為前涼開窟之佐證耶？

此卷書體結構工整，點畫平勻，出自五季書手，亦有可觀。

《唯識二十論序》《大乘莊嚴論序》大唐《新譯三藏聖教序》

此列伯2155號，絲欄，粗紙，錄文三篇。

首為沙門靖邁製《唯識二十論序》。《唯識二十論》，為玄奘所譯，刊《大正藏》第三一冊，一五九〇號，七四—七七頁。靖邁為蜀梓潼人。貞觀中，奉敕造廣福寺，與普光寺棲玄、廣福寺明濬、會昌寺辯機、終南山豐德寺道宣同與《本事經》翻譯事，執筆綴文。又著有《譯經圖記》四卷，其事跡詳《宋高僧傳》卷四（一五）。法隆寺藏玄奘譯《大般若經》卷第三百四十六，有「大慈恩寺沙門靖邁綴文」題名。有鄰館藏貞觀二十二年《顯揚聖教論》卷五，亦有「簡州福眾寺沙門靖邁綴文」題名。

二為李百藥之《大乘莊嚴論序》全文。百藥字重規，博陵安平人。太宗時官宗正卿。承父德林業，撰成《北齊書》五十卷。貞觀二十二年卒，享年八十四。其事跡詳《舊唐書》卷七二及《新唐書》卷一〇二。此書收入《大正藏》三一冊，一六〇四號，五八九—五九〇頁；序文亦收入《全唐書》卷一四二。鈔本有誤字，如「是末非古」，誤「末」為「未」。「彌綸」誤作「彌輪」，「邢國」公（房）玄齡」，誤「邢」為「邦」。有脫文者，如「摩伽陀國三藏法師波羅頗迦羅蜜多羅」，奪「伽羅」二字是。又《大

正藏》本「輪王致正真之道」作「輪王正致真之道」，「震大地而萃人天」作「震大地而萃天人」，當據相應處之倒乙符號「✓」訂正。

第三篇為武后撰之《新譯三藏聖教序》，此文見影印《宋磧砂板藏經》及《全唐文》卷九七，題曰「方廣大莊嚴經序」，與此不同。寫本間有異文及誤脫，試為校正，如「詮」作「筌」，「匝」作「迊」，「叡唐御寓」句多一「之」字，「三藏法師地婆訶羅」，寫本無人名，「業鄰初地」句，「初地」誤作「天地」，「道駕」作「道架」等。

此為武周時寫經，有年、聖等武周新字。書體近褚，韶秀清勁，當出衲中之能手。存軸一枝，可考見當日卷軸制度。

越州諸暨縣香嚴寺經藏記 志閑撰 守清書

伯2804與伯3040兩號同是一文，前者極工整，沈著凝重；後者只存十三行，字較大而體則遒麗近褚。兩卷恐非出同一人之手，然可以互參。

題撰文者沙門志閑，書者草堂僧守清。考唐時僧名志閑者，有昭宗乾寧二年圓寂之志閑禪師（一六），與元和時僧志閑，事跡見《宋高僧傳》卷十《唐婺州五洩山靈默傳》末：「高僧志閑，道行峭拔，文辭婉麗，亦江左之英達，為默行錄焉（一七）。」靈默於貞元初入天臺山，後居婺州五洩山。其傳稱：

> 元和初，屬平昌孟簡中丞廉問浙東（一八），廢管內蘭若，學徒散逸。時暨陽令李胄，狀舉靈山，許重造院。十三年（八一八），〔靈默〕溘然而絕，壽齡七十二。

以年代及地域論，作《諸暨縣香嚴寺經藏記》之志閑，當是此人。

此《經藏記》文亦婉麗典重，故為人所傳誦。文中記香嚴寺經藏為天寶元年檀越主劉彥偕所建，志明上人補鈔所缺冊，歷星霜三變。鈔足十二部。惜此文非完篇，末行「丁卯歲四月二十八日僧昭義造」（見伯2804）以下殘泐。案天寶以降之丁卯為貞元三年（八二八），與靈默時代正合。《宋高僧傳》卷十七《唐越州焦山大曆寺神邕傳》言：「開元二十六年敕度隸諸暨香嚴寺名籍[一九]。」即此寺也。

莫高窟藏卷中南方寫經極少，斯1365有《泉州千佛新著諸祖師頌》，斯4478為華岳玄偉禪師編《聖冑集》，可知南土卷軸間亦流入北方。此中唐時越州之物，尤為罕見，可為寫經史及南方經藏源流添一故實。

《傳法寶紀並序》杜朏撰

敦煌所出《傳法寶紀》有三卷，此列伯2634之外，又有伯3559、伯3858兩號。柳田聖山在所著《初期禪宗史書の研究》中，嘗據前二本校錄為資料六，且有詳注[二〇]。旋又在《初期の禪史》I中，合三本校錄[二一]。其後，田中良昭、椎名宏雄續有討論[二二]，可以參看。

此書首題：

傳法寶紀並序　京兆杜朏字方明撰

杜朏為何人？穴山孝道初擬定為大智禪師所師事之朏法師[二三]。字井伯壽稱：「著者杜朏之傳記等均不明，由字方明看，恐為居士[二四]。」神田喜一郎博士贊同其說，以為其書「題名杜朏，似其人後來還

俗，有如唐代《文選》學者釋道淹之還俗後稱許淹例，朏法師還俗稱杜朏亦非不可思議（二五）。」但仍乏確切內證。柳田聖山上引書別舉新外證，《日本國承和五年入唐求法目錄》有「《南岳禪師法門傳》二卷，衛尉丞杜朏撰」（二七），《慈覺大師在唐送進錄》有「《南岳思禪師法門傳》一帖上下，清信弟子衛尉丞杜朏撰」疑與撰《傳法寶紀》之杜朏應是同一人。

朏法師為義福所師事，福時年已邁三十，正當武后垂拱三年（六八七），謂朏法師於此時還俗著書，於事理甚難說得通。按杜朏《傳法寶紀》敘事，止於神秀和尚塔文。神秀卒於中宗神龍二年（七〇六），後於義福師事朏法師之年約十九載，杜朏之作《傳法寶紀》，當在神龍以後，與朏法師諒非一人可見。

此卷「世」字缺筆，結體疏朗，筆意亦穩健可喜。

《敕河西節度兵部尚書張公德政之碑》

伯2762為《張淮深碑》之一段。一九二六年，伯希和與羽田亨合編《敦煌遺書》活字本第一集，收有《張氏勳德記》，即錄此寫卷之文字，共八十六行。

及英倫斯坦因之敦煌文獻公開之後，藤枝晃嘗取斯6161與斯3329、斯6973與此伯2762加以綴合，共得一四〇行，題曰《張淮深碑》寫本，影出並作釋文，刊於所著《敦煌千佛洞之中興》，其中碑記六之插圖，即此文復原之一部份（二八）。榮新江近撰《敦煌寫本敕河西節度兵部尚書張公德政之碑校考》，將英倫未刊斯11564號殘紙補於斯3329寫卷之漏洞中，使上下文句通貫。且考證北圖芥字九一號所題「敕河西節度兵部尚書張公德政知（之）碑」，即此碑原名（二九）。今即據其說定名。

曩在英倫，取原物細校，其中有硃點句讀。在斯3329斷片起首，劉銘恕《斯坦因劫經錄》所鈔亦不準確，茲合斯6161校正如下：

（上略）撫納降和，遠通盟□（誓），□（吾）□（離）□（材）產，自□□（桑）田。賜部落之名，占行軍之額。由是形遵辮髮，體美織皮。

按《左傳・襄公十四年》：「將執戎子駒支，范宣子親數諸朝，曰：來姜戎氏。昔秦人迫逐乃祖吾離於瓜州，乃祖吾離被苫蓋，蒙荊棘，以來歸我先君。我先君惠公有不腆之田（三十），與女剖分而食之。」「吾離」一名本此。

又斯6973末段與伯2762銜接之二句，可校正如下（原本注略）：

忽遘懸蛇之疾，行樂往來（而）（三一）悲來，俄經（鶩）（三二）夢奠之災，諒有時而無命。春秋七十有四，壽終於長安萬年縣陽宣坊之私弟（第）也。

如此句讀，方可文從字順。

此篇書寫者頗用心運筆，意態飛動，體勢挺勁。隔以絲欄，間夾小注，行款井然，疏朗有致，鳴沙遺跡中，允推上品。

張淮深行事，是碑所記最詳。此外則有伯2913張景球撰《歸義軍節度使檢校司徒南陽張府君墓誌銘》，略云：

府君諱淮深，字祿伯，燉煌信義人也。祖曰謙逸，工部尚書。考曰議譚，贈散騎常侍。府君伯，大中七載（八五三）便任燉煌太守。公以大順元年（八九〇）殞斃於本郡，時年五十有九，葬於漢高鄉漢高里之南原。

又莫高窟第一五六號窟（即P. 17，C. 300號窟）南壁男供養像第二身題名：「姪男銀青光祿大夫檢校太子賓客……賜紫金魚袋淮深一心供養[三三]。」

案《張淮深碑》稱：「太保（張議潮）咸通八年歸闕之日，河西軍務，封章陳款，總委姪男淮深。」淮深自咸通八年繼其伯父議潮之後任歸義軍節度使，訖於大順元年身殞，治河西共二十四年。《碑》文第五十六行以下，列舉淮深所修功德事：「乃見宕泉北大像，建立多年，棟樑摧毀。於是杍匠治材而朴斲，郢人興役以施功。……更欲鐫龕一所……三載功充……龕內素（塑）釋迦牟尼像，並事（侍）從一鋪，四壁圖諸經變相一十六鋪。」所述為修北大像及營造北大像北側之佛窟事[三四]。

蘇瑩輝曾撰《補唐書張淮深傳》[三五]，惜未能引用斯坦因殘片資料。

伯3720與斯6530為《張淮深造窟記》文亦駢四儷六，蔚然可觀。藤枝晃嘗影印兩本，並做釋文，收入《敦煌千佛洞之中興》碑記七。又伯2451有《張淮深變文》，其考證詳參孫楷第《敦煌寫本張淮深變文跋》[三六]。

《羅盈達邈真讚》《羅盈達墓誌銘》

本冊所收《羅盈達邈真讚》、《羅盈達墓誌銘》二篇[三七]，皆選自伯2482，二文間可互證。前者題名與作者職銜間有小字記「楊繼恩撰」。「邈真讚」為唐末流行之一種文體，邈真即貌真，邈真讚猶像讚。邈真讚體製詳拙著《敦煌白畫》。

敦煌文書所見楊繼恩撰邈真讚，除《羅盈達邈真讚》外，又有伯2970《陰善雄邈真讚》與伯3718《閻勝全邈真讚》，具載陳祚龍氏Éloges de personnages éminents de Touen-houang。時繼恩官銜為「節度內親從都頭知管內諸司都勾押孔目官兼御史中丞」。

後者《羅盈達墓誌銘》有伯希和與羽田亨《燉煌遺書》活字本第一集排印本，近時又經陳祚龍校錄，

見所著《敦煌銘讚小集》[三八]。陳氏擅加作者為楊繼恩。案楊繼恩所撰為《羅盈達邈真讚》，非《墓誌銘》也。陳校時有小誤，如郡望豫章郡誤植作「豫掌」、「哀鳴而響切」、「號天慟切」，兩「切」字原無誤，陳氏改為「忉」，亦誤[三九]。又銘詞末句「蕃漢皆哀啼」，以上下文協韻推之，「啼」必是「鳴」之誤書。

伯2594與伯2864綴合之《白雀歌》云：「進達偏能報虜戎」、「羅公挺拔摧兇敵」、「文通守節白如銀」。證之《羅盈達墓誌銘》，通達為盈達之故堂兄（從兄）「歸義軍管內衙前都押衙檢校左散騎常侍兼御史大夫上柱國」，羅公亦即通達，則又見於伯3633《沙州百姓一萬人上迴鶻天可汗書》[四十]；文通為其次兄「節院軍使」。

書為五代人手筆，在歐、柳之間。後半《羅盈達邈真讚》風姿稍殊，近李北海而雄渾恣肆，或另一人所書。

判文

伯2593寫判文三道。池田溫氏《敦煌本判集三種》已有詳論及釋文[四一]。又影本收入東洋庫刊*Tun-huang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History, I. Legal Texts,*（A）（B），東京，一九七八年，九二—九三頁。錄文詳同書四九頁。

首篇題缺，二行云「及青衿於槐市」。案《三輔黃圖》：「禮：小學在公宮南，大學在東，就陽位也。去城七里，東為常滿倉，倉北為槐市，列槐數百行為隧，無牆屋，諸生朔望會，且各持其郡所出貨物及經傳書記笙磬樂器，相與買賣。雍容揖讓，論議槐下[四二]。」槐市非地名，乃指大學。

又「石渠水流，果逢鱣落之義」。「石渠」指漢石渠閣[四三]，「鱣落」用《後漢書》卷五四《楊震

傳》「冠雀銜三鱣魚，飛集講堂前」故事，亦指講堂。

徐師曾《文體明辨》序說「判」條云：「唐制，選士判居其一。今所傳如稱某之有姓名者，則斷獄之詞也；稱甲乙無姓名者，則選士之詞也。」上例即選士之判也。《唐六典》卷二吏部原注：「每試判日，皆平明集試場，識官親送。（吏部）侍郎出問目，試判兩道（四四）。」故吏皆當習判。陸贄既登進士，又以書判拔萃補渭南尉是也。

唐判多用駢文，典麗而頗值吟味。《文苑英華》收判文甚夥，多儷體。慈覺大師《入唐新求聖教目錄》著錄「判一百條一卷，駱賓王撰」（四五）。明人編《駱臨海集》不載。伯三八一三亦為判集，存十九篇；伯2942為永泰至大曆年間（七六五—七七九）河西巡撫使判集，則係斷獄判集（四六）。

此卷書法遒麗，疏朗可喜。末藏文一行「dge-slon gyva-gyi yi-ge lags-so」，意為「比丘Gyva-you（漢音）書寫」（四七）。疑為吐蕃佔領期之物。

《宕泉建龕上樑文》後唐長興四年（九三三）

伯3302為五代石窟建龕《上樑文》。書勢輕倩峭絕，近薛稷一路，下開瘦金體，殊堪珍視。首題「維大唐長興元年癸巳歲貳（月）廿四日河西都僧統和尚，依宕泉靈跡之地建龕一所上樑文」，下書「兒郎偉」三字。案「癸巳」為後唐長興四年（九三三），作「元年」恐誤。

《上樑文》之慣語，開端必用「兒郎偉」三字，此本第三、一五、二三、二九行「兒郎偉」三字凡四見。呂祖謙《宋文鑑》卷一二九所收王安石《英德殿上梁（樑）文》用駢語，文中附詩，四方上下成六章，每章詩首冠「兒郎偉」三字（四八）。

唐末司空圖有《障車文》云：「兒郎偉，重重祝願。」全篇「兒郎偉」三字凡四見（四九）。宋人之說謂「偉」係表示多數，與「們」、「懣」同義。樓鑰《跋姜氏上樑文》云：「兒郎偉者，猶言兒郎懣

（們）。蓋呼而告之，此關中方言也（五十）。」按「偉」字作為語助，實際已起於北朝。《北史》卷八二《儒林傳・熊安生傳》：「徐呼安偉！安偉！」「偉」今作「喂」也。

敦煌所出有《兒郎偉》之韻文，此篇之外，計又有伯3270、伯3753、伯4055、伯4976及斯6207等，大抵多作六字句式。近年討論《兒郎偉》者，有Danielle Eliasberg、周紹良、黃征諸家，其論文可以參考（五一）。

王應麟《困學紀聞》卷二十雜識引後魏溫子昇《閶闔門上梁祝文》，以「此上梁文之始也。」江少虞《皇朝類苑》卷二九「制詞異名」條云：「學士之職，所草文辭，名目浸廣……土木興建曰上梁文。」是宋時上梁文由翰林學士起草。上梁文為一種特殊上棟祝文。徐師曾《文體明辨》云：

> 按上梁文為工師上梁之致語。世俗營構宮室，必擇吉尚上，親賓裹麵，雜他物稱慶，因以犒匠人。於是匠人之長，以麵抛梁而頌此文以祝之。其文首尾皆用儷語，中陳六詩。詩各三句，以按四方上下，蓋俗體也。

此《上梁文》正面所書《大般若波羅蜜多經目錄》，字跡滲入背面，故模糊難以卒讀。今錄末尾一段，以供參考：

> 兒郎偉。今因良時吉日，上樑雅令周旋。五邱（郡）英豪並在，一州士女駢闐。蒸餅千盤萬擔，一時雲集宕泉。盡向空中亂撒，次有金鈸銀錢。願我十方諸佛，親來端坐金蓮。薦我尚和（和尚）景祐，福祚而（如）海長延。應是助修之輩，見（現）世摠獲福田。諸族六親內外，永同瑤閣神仙。燉煌萬人休泰，五稼豐稔龍川。莫在辭多蹇訥，歲時猶望鶯遷。自此上樑之後，富貴千年萬年。

又文中有「拱斗皇回軟五，攢梁用柱極多。直向空裏架鏤，魯班不是大哥。康博士能行釿斧，苦也不得摟玀。」當時敦煌稱匠人為「博士」。又「施功（工）纔經半月，樓成上接天何（河）。奉我和尚旨教，今朝賞設綾羅。」和尚即指河西都僧統和尚。據文中稱「伏維我都僧統和尚出，業登初地，德托前英」，此都僧統或為繼陰海晏任此職者[五二]。

此《上梁文》開端數句中有云：「古有三危聖跡，薩訶仗錫因此資。□□鴻基十運，察道承□乘時。自後先賢碩德，建立寶殿巍巍。莫不遠覓淨土，即此便是阿彌。厥今大施功者，我都僧統和尚之為歟！」「薩訶仗錫」即指劉薩訶受記之因緣。莫高窟第七十二窟裏壁佛龕北側，畫《聖者劉薩訶像》，壁上殘存有關劉薩訶題識，如：「劉薩訶和尚坐禪入定時」，「□薩訶和尚見□師□以勸化時」，「長者以從等詣會□□□□……劉薩訶和尚赴發修僧時」，「劉薩訶和尚焚香啟願時」等[五三]。

敦煌文書中有《劉薩訶和尚因緣記》三件（即伯2680、伯3570、伯3727），文中引《道安法師碑記》有「魏時，劉薩訶……至番禾……有瑞像現」。末云「莫高窟亦和尚受記，因成千龕者也。」其他莫高窟記載，如斯3929《節度押衙董保德等修蘭若記》，有「薩訶聖人，改形化現」；斯2113背第三件文書《唐沙州龍興寺上座沙門俗姓馬氏香號德勝宕泉刱修功德記》，有「薩訶受記，引錫成泉」等語，可知莫高窟早期之營造，薩訶「受記」或「引錫」，乃一大事，劉薩訶和尚在當地人心目中地位至高。故《上梁文》之首，即譽其事作為三危山之聖跡。此為新知，故併記之，詳拙撰《劉薩訶事跡與瑞像圖》[五四]。

大唐西域記卷第二殘卷

伯3814號為《大唐西域記》二，殘存一七三行。自健馱邏國下迦膩色伽王窣堵波條起，訖於卷末一行

「大唐西域記卷第二」標題止。首行略有殘損，補錄如下：

〔此南不〕遠起窣堵波，吾身〔所有骨肉舍利，多集此中。卑缽〕邏樹南……

昔年羽田亨博士編印《敦煌遺書》，已出第一集，此卷原擬在第二集內刊佈而未果。後向達得此照片，收刊於所輯《大唐西域記古本三種》之內，卷前尚存有「敦煌遺書」字樣。

《大唐西域記》敦煌寫本尚有斯2659殘存卷一，共三〇四行；又斯958為卷三，殘存十六行，與巴黎此卷非出一人手筆。伯2700存卷一，共十四行。

原來條記西域史地之專書甚多，惟法顯與玄奘所著最為有名，疊經迻譯校註。治西域史者言之已詳，可以不論。

秦弘始間（三九九—四一五），京兆沙門智猛著《遊行外國傳》，道宣云：「曾於蜀郡見之[五五]。」隋世，東都上林園翻經館彥悰著《西國志》十篇，道宣稱其「廣佈風俗，略於佛事，得其洽聞，失於信本」[五六]。又裴矩著《西域圖記》三卷，序見《隋書》本傳，紀通西域有三道，所歷四十四國。《太平寰宇記·四夷部》引其書二則，北宋時，其書尚存。此皆奘師《西域記》之前導。其後道宣別撰《釋迦方志》，自稱為《西記別傳》。「西記」即指奘師此記，其中《遺跡篇》可謂《西域記》之節本。

《大唐西域記》成於貞觀二十年（六四六），行世者實有貞觀時進呈本及高宗顯慶修訂本兩種[五七]。關於玄奘及《大唐西域記》牽涉有關問題，近時季羨林有長文討論，至為詳盡[五八]，為《大唐西域記校註》前言。

《大唐西域記》一書，對印度歷史貢獻之巨，印史家已有「如無玄奘是書，重建印度史將為不可能之事」之論調。試舉一例，如本卷云：「烏鐸迦漢荼城西北行二十餘里，至娑羅覩邏邑，是製聲明論波你尼仙本生處也。」波儞尼者，即著文法書Ashtādhyāyī之Pāṇini，其出生地娑羅覩邏，梵名Śālātura, 在Ohind西

北6.4公里之小鎮，其王即King of Nanda。印度學人研究波你尼行事，無不取資於玄奘此文（五九）。其價值可想而知。

向達指出敦煌本有同於日本之石山寺本者，如本卷之「石廬」、「仙廬」皆作「閭」字（六十）。烏仗那個下小註「舊云烏場」，同於高麗藏本，與他本之作「烏孫場」異，應以無「孫」字為是。「烏場」即「烏仗」之異議。

此卷書法挺秀雋利，搖曳生姿，行氣尤佳，允為唐鈔之妙品。向來摩挲原物，彌覺神智倍加。宜廣為流傳，以公諸同好。至於隻字單文，可資校勘之助，又其餘事矣。

齋琬文

伯254七王重民題曰「書儀」，稱「蓋唐中葉所寫。對葉裝，右端嵌以漆軸，如今人之夾新聞紙然，是裝潢史上之重要資料（六一）。」然今改為冊子。該軸完好圓整，曩在法京，摩挲者再，不忍釋手。惜篇章多殘缺。近年，梅弘禮（P. Magnin）考訂此文為《齋琬文》，見《敦煌研究》一九九〇年第四期，其說可信。又趙和平君見告北京大學圖書館藏《諸文要集》為其簡本，均屬廣義之文範，而非書儀。

其首葉有云：「……揚聖德，終乎庇祐群靈。」又云：「分上中下目，用傳來葉。」其綱目亦不完全，只存：二「讚佛德」、三「序臨官」、四「隅受職」、六「報行恩」、七「悼亡靈」、八「述功德」。細目「讚佛德」下有：「王宮誕質」、「踰城出家」、「轉妙法輪」、「示歸□（依）」等；「述功德」下有：「造繡像」、「織成」、「鐫石」、「彩畫」、「雕檀」、「金銅」等，全書大略椎輪，約略可睹。

「序臨官」之「縣令」、「縣丞」部份，文字尚清晰，下有「甘州任家口平安」一目，文云：「惟公牽絲甘野，述職蕃維。」《元和郡縣圖志》卷第四十甘州條：「唐武德二年（六一九）討平李軌，改置甘

州。（代宗）永泰二年（七六六），陷於西蕃。」書中特標著甘州一目，似其文作者與甘州關係特深。

書內「元日」各條、即鄭餘慶《大唐新定吉凶書儀》中「節候賞物」之類，有「二月八日」，而無「二月一日」。鄭氏《書儀》云：「二月八日佛道也。」蓋為浴佛日（六二）。二月一日則為中和節，事始於唐德宗（六三）。是此書必為德宗以前之物。

察其背面「……尚書……」印文上，記有「前瀚海軍經略使。□元廿九年正月廿八日」。案上元、貞元均無二十九年，知所缺一字必是開元之「開」字，可以肯定（六四）。此書中「藩王」條目下有：「瀚海及迴紇等都督（下缺）」語。考《元和郡縣圖志》卷四十庭州條：

> 開元二十一年（七三三），改置北庭節度使，以防制突騎施、堅昆、斬啜，管瀚海軍、天山軍、伊吾軍。

注云：

> 長安二年（七〇二）置燭龍軍。三年，郭元振改為澣海軍。開元中，蓋嘉運重加修築，管兵一萬二千人，馬四千二百匹。

「澣海」即「瀚海」，高適《燕歌行》稱「校尉羽書飛瀚海」者也。由是觀之，此當是盛唐時之書儀文範。

書中「悼亡靈」下細目有「僧」、「尼」、「法師」、「律師」等，其第二題為「讚佛德」，所存「歎佛文」一段尚完整。《釋氏要覽》卷中「讚佛」條：

> 《菩薩本行經》：阿難白佛：若使有人以四句偈讚歎如來，得幾功德？……《智度論》云：若聞諸佛功德，心尊重，恭敬讚歎……美其功德為讚，讚之不足，又稱揚之為歎（六五）。

所謂歎佛，其義如此。是書讚佛德，述功德，必為釋氏文範一類之書。字體極端謹秀整，駢文亦辭藻華麗，誠為盛唐小楷之精品。

釋門文範

伯3307殘卷，王重民題為《書儀》，注謂「為釋子所專用者，背有驛馬毛色齒歲曆及天寶十四載殘牒（六六）。」考南朝已有釋氏專用之書儀。《隋書》卷三三《經籍志・史部・儀註類》著錄：

> 《僧家書儀》五卷，釋曇瑗撰。

《續高僧傳》卷第二十一《陳楊都光宅寺釋曇瑗傳》云：

> 釋曇瑗，未詳氏族。金陵人也……〔陳宣帝〕以瑗為國之僧正，令住光宅〔寺〕，苦辭以任，敕特許之。而栖託不競，閉門自撿。非夫眾集，不妄經行，慶弔齋會，了無通預……瑗以太建年中（五六九—五八二）卒於住寺，春秋八十有二。著《十誦疏》十卷、《戒本》、《羯磨疏》各兩卷、《僧家書儀》四卷、《別集》八卷，見行於世（六七）。

此記《僧家書儀》四卷，略與《隋志》作五卷者小異，惜書已不傳（六八）。鄭餘慶《書儀》內，《僧道

吉書》在第十三，《僧道凶書》在第二十，亦收錄釋氏書儀之資料。

是書殘缺不完，目錄大字標題，計存下列：

除服　其一至其三（其一與題記部份已殘）

病　其一至其三（標題「病」字或係後來補書）

亡　其一至其四（循文例，「原夫色即是空……六道於焉代謝」一段或為其五）

願　其一至其九（「皆能降服」下當殘缺「其十」二字）

經　其一至其七（「法王之大寶也……」一段當列為其八）

禪　其一至其三

律　其一至其三

法師　其一至其三及其七至其十三（其四至其六脫）

官人　其一至其十九（其十二脫）

庶人　其一至其九（其八脫）

優婆姨　其一至其六

男女　其一至其二（其二僅存十三字）

「官人」下注「即此虔跪大齋主某公」，亦不詳何人。原為何書，無從稽考。

圓仁《入唐求法巡禮行記》卷第三記：

（開成五年（八四〇）十一月）廿六日冬至節，僧中拜賀云：伏惟和尚久住世間，廣和衆生。臘下及沙彌對上座語，一依書儀之制。

當日書儀之應用，沾溉及於異邦僧人，影響之廣，可見其概。

卷背有如下字樣：

被符奉敕韋見素可黃門侍郎兼武部尚書謹（下殘）
天寶十四載二月十日史平履釗
付司孟卿示
十三日

知此帙為玄宗時書物。《通典》卷二十三《職官典》五「兵部尚書」條云：「天寶十一載（七五二）」改為武部（原注：至德初復舊）。」此天寶十四年文書，作「武部」，不稱「兵部」，可以證史。韋見素屬韋氏南皮房，相玄宗（六九）。

封常清謝死表聞 僧無名護法諫章 無名歌 唐元和十年（八一五） 張議潮書

敦煌文書中以伯3620號為最富有傳奇性之寫卷。書寫者為驅逐吐蕃，光復瓜沙之張議潮，所鈔錄之文篇為：

（1）潼關打敗仗之封常清《謝死表》。
（2）德宗時僧無名《諷諫今上破鮮于叔明、令狐峘等請試僧尼不許交易書》。
（3）《無名歌》。

其前兩文皆當日震赫一時之名作，為人傳誦。

此卷尾題：「未年三月二十五日學生張議潮寫。」據斯6973，議潮以咸通十三年（八七二）卒於長安，享年七十四（七十）。蓋生於貞元十五年（七九九），此「未年」當為元和十年乙未（八一五）。時議潮十七歲，適身為學生也（七一）。議潮年輕時謄寫此卷，字體韶秀，未覺稚弱，更為可貴。

封常清《謝死表》已見《全唐文》卷三三〇及《舊唐書》卷一〇四封氏本傳。以較此卷，微有差異，詳陳祚龍《敦煌張議潮寫本封常清謝死表聞校證》。然陳氏錄文尚有未備，今重錄如下：

封常清謝死表聞

臣常清言：中使駱鳳仙至，奉宣口敕，恕臣萬死之罪，杖（收）臣一朝之効。令臣卻赴陝州，隨高仙芝行營。負斧縲囚，忽焉解縛。敗軍之將，由（猶）許增修。臣自城陷已來，前後三度遣使奏事，具述赤心，竟不蒙引對。臣之所來，非求苟活。實欲陳社稷之利，破虎狼之謀。冀拜首闕庭，吐心階（陛）下，論逆胡之兵〔勢〕，陳討扞之別謀，酬昔日之恩，已（以）報一生之寵。豈謂長安日遠，謁見無由。函谷關遙，陳情無暇。臣讀春秋，見狼瞫稱未獲死所，臣今獲矣。昨者與逆胡接戰，自今月十一日交兵，至於十六日不已。臣所將之兵，素非訓習。所將之將，皆是烏合。當漁陽突騎之師，陳周南市人之眾，尚猶煞敵塞路，流血滿川。臣當欲挺身刀下，死節軍前。恐長逆胡之威，已（以）挫王師之勢，是以馳卸（御）就日，將命歸天。一朝（期）階（陛）下斬臣於都市之中，以謝諸將。二期陛下問臣以賊之勢，將戒諸軍。三期陛下若不斬臣，無以例（儆）關西之將。四期陛下若不問臣，無以備東〔討〕之道。臣承恩使迴，受命即去，何異中才之人，徒榮祿兵（矣）。生居聖代，榮寵聖朝，實擬致命酬恩，非欲累身忝位。臣今不復謁見，便復出關，即恐逆賊到來，國家無備。臣今將死抗表，陛下必已（以）臣為失律之後，狂妄為詞。臣今將死謝恩，陛下以臣欲盡所忠，肝瞻（膽）見察。臣之死後，望陛下不輕此賊，無忽臣言。即冀社稷復安，逆胡覆敗，臣之〔所願〕足兵

（矣）。仰天飲酖（酖），向日討表，願為屍諫之臣，死作聖朝之鬼。若歿有知，必擬結草軍前，迴風陣上，列（引）王師之旗報鼓，平寇盜之弋（戈）鋋。死生酬恩，不任感激。臣常清無任永辭聖代悲戀之志（臣常清永辭聖代，無任悲戀之至）。謹奉表以聞，疑首死々罪々（頓首頓首死罪死罪）。

姚汝能《安祿山事跡》卷中云：「（天寶十四載九月）十二日，封常清戰敗，西走保陝州。」自注：「初，常清自安西至，上問東討方略，常清大言。上說，遂除范陽節度使。於東都召募，皆市人，而賊師至，一戰塗地。敕削常清官秩，令隨高仙芝效力。」而《資治通鑑考異》卷十四「封常清草遺表附邊令誠上之」條云：

《明皇幸蜀記》、《安祿山事跡》皆曰：常清配隸仙芝軍，感憤頗深，遂作遺表，飲藥而死。令誠至，常清已死。而《舊傳》以為「敕令卻赴潼關，自草表待罪。是日臨刑，託令誠上之。」蓋二書見常清表有「仰天飲酖，向日封章。即為屍諫之臣，死作聖朝之鬼」，故云然。今從《舊傳》。

是常清於天寶十四載潼關之敗後，實於十二月二十一日就刑於軍前。此表必為刑死前所作。

第二篇僧無名《諫章》，陳英英為撰《敦煌寫本諷諫今上破鮮于叔明、令狐峘等請試僧尼不許交易書考釋》（七二），亦有斷句可商者，如「履業漢主當日之平為道，覆梁王一生善」，當讀為「履業□漢主當日之平，為道履梁王一生□（之）善」，如是始成偶句，文中「今上」指唐德宗。鮮于叔明即李叔明，時官劍南東川觀察使，其奏請澄汰佛道二教，在大曆十四年（七七九）五月德宗即位後（七三）。

僧無名，本姓高，為高力士之後（七四）。洛陽同德寺僧，精律藏，為神會弟子。著有《疏解彌陀經》。《宋高僧傳》卷第十七《護法篇》第五《唐洛陽同德寺無名傳》云：「德宗方納鮮于叔明、令狐峘料簡僧尼事，時（無名）有表直諫。」即此文也。是篇又見伯3608號背，具詳陳校。彼考定僧無名即五臺山佛光

寺之鏁子骨和尚云。

張議潮在此文後鈔《無名歌》一首。此詩甚佳，復見於伯3812號，「所在君侯」以下四言無。陳祚龍曾合兩本校錄。（《敦煌學海探珠》上冊，第八〇—八一頁）然亦有誤失，今重校此卷如下：

無名歌

天下沸濤（騰）積年歲，米到千錢人失計。附槨（郭）種得二傎（頃）田，磨折不充十一稅。今年苗稼看更弱，扮（枌）榆產業須拋卻。不知天下有幾人，祇見波（逋）逃如雨腳。去々如同不繫舟，隨波逐水沉（氾）長流。漂泊已經千里外，誰人不帶雨鄉愁。儛女庭前猒（厭）酒肉，不知百姓餓眼（眠）宿。君不見城外空墻（牆）匡（曲）（七五），將軍祇是栽花竹。君看城外捿（栖）惶處，段々茅花如柳絮（絮）。海鷰銜（銜）泥欲作巢，空堂無人卻飛去。所在君侯，勿須惱（惱）亂。發意害彼，不知自傷。此世招得惡（惡）名，當來必酬苦果。

張議潮自大中二年（八四八）收復敦煌、壽昌，至咸通八年（八六七）歸寓長安，以河西軍務委其姪淮深，秉政河西共十九年（七六）。莫高窟第九四窟北壁有題記稱：「叔前河西一十一州節度管內觀察處置等使，金紫光祿大夫，檢校吏部尚書，兼御史大夫，河西萬戶侯，賜紫金魚袋，右神武統軍，南陽郡開國公，食邑二千戶，實封二百戶，司徒，諱議潮（七七）。」議潮頗崇佛學，咸通四年，曾表進西明寺僧乘恩之著述（七八）。英倫斯6342（圖一）為張議潮進表，字大如錢，與此本風格大異。

陳振孫《直齋書錄解題》卷七著錄：「《敦煌新錄》一卷：有序稱天成四年（九二九），沙州傳舍集，而不著名氏。蓋當時奉使者敘張議潮本末及彼土風物甚詳。」鄭樵《通志》卷六六《藝文略》四郡邑條著錄：「《敦煌新錄》一卷，唐李延範撰。」此曹氏時代人所記，惜未傳。

羅振玉撰《補唐書張議潮傳》（七九），修訂再三。使其獲見議潮手書此卷，其快慰當為何如耶！

沙州上座比丘尼體圓等牒 悟真判 唐中和四年（八八四）

伯2838號卷甚長，正面為中和四年正月上座比丘尼體圓等牒，記「前件所得斛㪷[八十]，破除及見在」會計帳。（圖二）後有當日都僧統悟真批語「勘筭（算）既同，連附案記」八字。全文具載池田溫《中國古代籍帳研究》第二八五號。後又有光啟二年（八八六）丙午十二月十二日《安國寺上座勝淨等狀》。（圖三）

卷背紙縫處，有「悟真」置名三處，縱筆雄恣，尤可珍貴。斯2064《八波羅夷篇》題記：「歲次乙卯四月廿日，蒭必（=苾蒭，及比丘）悟真寫記」，此恐為有關悟真之最早文獻[八一]。

背面所書為《□□文》、《慶幡文》、《開經文》、《散經文》、《轉經文》、《四門轉經文》、《入宅文》，皆出一人手筆。行書跳擲飛躍，風采煥發，把翫無斁。《轉經文》中有「我金山聖文神武天子」及「伏唯我金山聖文神武天子，撫運龍飛，乘乾御宇」等句，知此卷背面鈔錄數文，為金山國時期所撰。

徒眾供英等狀 唐景福二年（八九三） 寺主道行狀 唐光啟元年（八八五） 悟真判

伯3100為唐昭宗景福二年十月及乙巳（即僖宗光啟元年）十二月牒狀二通。前者為僧供英等請律師善才充寺主狀，後者為寺主道行辭職書。皆有都僧統悟真批語。

悟真工文辭，書近顏平原，雖寥寥數行，亦大手筆。

《供英等狀》亦載入陳祚龍著*La Vie et les Oeuvres des Wou-Tchen*（《悟真的生平與著作》），第九〇至九二頁。狀中「時人稱嘆」句，必是「時人稱嘆」之寫失。

背面雜書《冬至書儀》一通，敦煌文書多被僧人取作習字之紙張，隨處可見。

營葬牓 唐乾寧二年（八九五）

伯2856首題「營葬牓」，字極蒼勁，記「都僧統和尚遷化，今月十四日葬」之葬儀中各社寺分擔葬祭具，末署「乾寧二年三月十一日」，都僧錄下有賢照具名。

牓文中除記靈車之外，有香輿、邈輿，又有鍾車、䩞車、九品往生轝、生儀轝。由此可考見唐季僧統之葬儀。「䩞」即「皷」（鼓）之別寫。邈輿者，「邈」即「貌真」，即懸其遺像之殯車。

此牓記「大幡兩口，龍（龍興寺）、蓮「蓮臺寺」各一口，淨土（寺）、開元（寺）各幢一對」。今英國博物院及法京集美博物館（Musée Guimet）保存畫幡，繪菩薩像甚多，意必為僧官出殯時使用之品。

《邈真讚》多作於生前，都僧統悟真，在唐信宗廣明元年（八八〇）即有蘇翬撰、恆安書之《河西都僧統賜紫悟真邈真讚》（八二）。此《營葬牓》不言僧統為何人，陳祚龍即據此文件署乾寧二年，遂定為悟真遷化之年，並錄出此件全文，譯成法語（八三）。考敦煌文書所記悟真行實，陳說可信。

沙州儭司福集等狀 後唐清泰三年（九三六）

伯2638字甚安穩，全文已由池田溫在《中國古代籍帳研究》中悉予過錄。首行題稱「儭司教授福集、法律兖定、法律願清等狀」，具名之僧官三人。「兖」字乃「金光」合書。文云：

右奉處分，令執掌大眾儭俐，從癸巳年六月一日以後，至丙申年六月一日已前，中間三年……逐年破除兼支給以應管僧尼一一出唱，具名如左。

即謂從後唐長興四年癸巳（九三三）至清泰三年丙申（九三六）三載之間，儭俐之物，開列清單。

儭司為僧團主持交易事宜之組織[八四]。斯1350有云：「……限十月已後儭司恆納。如過十月已後至十二月勾填更加貳拾尺。」末署負儭人僧光鏡（押）及見人名。此為有關僧尼個人買賣之契約文書。

「儭」字見《廣韻》去聲二十一震，「儭」借作「䞋」，「䞋」訓「䞋施」，意為「財施」。云「出唱」者，釋氏謂之「估唱」[八五]。為分賣衣物布施之制度[八六]。文中云：

巳年……陰家夫人臨曠（壙）衣物，唱得布捌伯（百）叁拾尺。

乙未年，曹僕射臨曠（壙）衣物，唱得布叁阡（千）伍伯（百）肆（肆）拾尺。

大王臨壙衣物，唱得布捌阡叁伯貳拾尺。

大王即拓西大王曹議金，據此並參照其他敦煌文書，知其歿必在清泰二年二月十日[八七]，《舊五代史·晉高祖紀》謂議金卒於天福五年（九四〇），則為其死訊達於中朝之時間。文中屢稱「甘州天公主」，即曹議金之夫人回鶻聖天公主，榆林窟第十窟題名稱為「北方大回鶻國聖天公主隴西李氏」者。

沙州萬人上回鶻可汗書 金山國文件 後梁乾化元年（九一一）

伯2633為有關金山國之文書。正面寫《沙州百姓一萬人上回鶻可汗書》，背面寫《龍泉神劍歌》及《西漢金山國左神策引駕押衙兼大內支度使銀青光祿大夫檢校國子祭酒□□（御史）中丞上柱國清河張安左生前邈真讚並序》。《上回鶻可汗書》末題：「辛未年七月日沙州百姓一萬人狀上」。辛未即後梁太祖乾化元年也。

王重民已將此卷全文校錄，並撰《金山國墜事零拾》名篇[八八]。有關金山國之文書，此外尚有伯2594

背與2864背所寫《白雀歌》、伯4632《西漢金山國聖文神武皇帝敕》（即《賜前散兵馬使兼知客將宋惠信改官敕》）、斯1563《西漢燉煌國聖文神武王敕》（即《准押衙知隨軍參謀鄧傳嗣女出家敕》）。除斯一五六三外，均已收入王重民論文。

伯4632鈐「金山白衣王印」，斯1563則鈐「燉煌國天王印」[八九]。知金山國後改名燉煌國。

《白雀歌》為連章體七言長篇，詩前有表文，題「三楚漁人臣張永進上」。詩中云「我王自有如神將，沙南委付宋中丞」，此「宋中丞」即伯4632《敕》中所述之「前散兵馬使兼知客將宋惠信」。《白雀歌》有「白雀飛來過白亭」、「白衣自韝白紗巾」、「白馬銀鞍珮白瓔」、「白旗白紱白旌頭」，「白玉雕鞍白玉鳩」等與白相關之祥瑞。

張永進《表》以「伏以金山天子殿下」始，詩末句云「願見金山明聖主」，與伯3633《張安左生前邈真讚》題名中之「金山國」合。張永進《表》中又有「漸睹龍飛之化」。因知《白雀歌》獻上時，張承奉已登天子之位。伯2991背有西漢金山國頭廳大宰相清河張公撰《敦煌社人平詘子等一十人刱於宕泉建窟一所功德記》[九十]，此亦金山國官制資料。

大順元年（八九〇），索勳殺張淮深，奪得瓜沙政權。張議潮第十四女涼州司馬李明振夫人，於乾寧元年（八九四）率軍殺索勳，立張承奉為節度使。莫高窟第九窟[九一]甬道兩側，各有二著禮服之供養人像，題記如下：

南壁：

（1）……檢校右散騎常侍兼御史大夫索勳供養。

（2）朝散大夫□□□軍使銀青光祿大夫檢校左散騎常侍□□□□□隴西郡李弘諫一心供養。

北壁：

（1）……光祿大夫檢校司徒同中書門下平章事……南陽郡開國公張承奉一心供養。

（2）□□□□□□□瓜州刺史□□光祿大夫檢校右散騎常侍□御史大夫上柱國隴西郡李弘定一心供養。

此窟為索勳時代所鑿，此時張承奉職銜已如此之高，知其崛起並非偶然。斯4470《布施疏》，末署「乾寧二年三月十日，弟子歸義軍節度使張承奉、副使李弘願謹疏」[九二]，時李氏掌握實權。斯2263《葬錄》卷上序，署「時大唐乾寧三年五月 日下記」。此稿本有二，一云「今遇我歸義軍節度使南陽張公諱承奉……」，一稿云「忽遇明主節度南陽張公諱承奉」[九三]。知此時張承奉方才握有實權。其得到唐朝正式任命為節度使，則在昭宗光化三年（九〇〇）八月[九四]。然唐亡不久，張承奉於開平四年（九一〇）七月間，建金山國[九五]。新舊《五代史・吐蕃傳》稱：「沙州，梁開平中有節度使張奉，自號金山白衣天子。」稱之為張奉，蓋避後漢隱帝承祐之諱。

此後，金山國屢與回鶻爭戰。乾化元年辛未（九一一），回鶻可汗弟狄銀（Tegin，又譯特勤、惕隱等[九六]）率兵進逼沙州，承奉力屈，與之訂城下之盟，確立父子關係[九七]。此《沙州萬人上回鶻可汗書》即當日文件。據《新五代史・回鶻傳》，狄銀繼其兄英義可汗仁美之後任可汗，時在同光二年（九二四），距敗承奉已十四年矣。故《上回鶻可汗書》中之「大聖天可汗」或指仁美。

書中稱：

至大中三年（八四九），本使太保起燉煌甲□，□卻吐蕃，再有收復。尒（爾）來七十餘年，朝貢不斷。

此處之「太保」即張議潮。斯3329《張淮深碑》稱：

燉煌、晉昌收復已訖，時當大中二載。題箋修表，紆道馳函，〔原注：沙州既破吐蕃，大中二

年，遂差押牙高進達等，馳表函入長安城，已（以）獻天子。〕上達天聞……次屠張掖（甘州）、酒泉（肅州），攻城野戰，不逾星歲，克獲兩州。

可與《上回鶻可汗書》參照。《資治通鑑》卷二四九記：

〔大中〕五年春正月壬戌，天德軍奏攝沙州刺史張義潮遣使來降。義潮，沙州人也。時吐蕃大亂，義潮陰結豪傑，謀自拔歸唐。一旦，帥眾被甲譟於州門，唐人皆應之，吐蕃守將驚走。義潮遂攝州事，奉表來降。以義潮為沙州防禦使。

《上回鶻可汗書》稱大中三年張議潮起義，時距乾化元年辛未僅六十二年，不得稱「爾來七十餘年」。據《張淮深碑》，議潮起事在大中二年無疑，《通鑑》所記，為高進達等入朝時間。

此卷書法嫻雅熟達，《龍泉神劍歌》多有改竄，字近顏真卿《祭姪稿》[98]，因其係草稿，更覺珍貴。

附錄

《通鑑》有關張議潮記事詳記年月，常為研究者忽略，今錄如次，以供參考。（大中五年春正月條已見正文，從略。）

（一）（大中五年冬十月）張義潮發兵，略定其旁瓜、伊、西、甘、肅、蘭、鄯、河、岷、廓十州，遣其兄義澤奉十一州圖籍入見，於是河、湟之地盡入於唐。十一月，置歸義軍於沙州，以義潮為節度使，十一州觀察使。又以義潮判官曹義金為歸義軍長史。（標點本，八〇四九頁）

（二）（咸通四年）三月，歸義節度使張義潮奏自將蕃、漢兵七千克復涼州。（第八一〇四頁）

（三）（咸通七年）春，二月，歸義鶻節度使張義潮奏，北庭回鶻固俊克西州、北庭、輪臺、清鎮等城。（第八一一三頁。此與《新唐書・回鶻傳》記事相合。）

（四）（咸通八年）二月，歸義節度使張義潮入朝，以為右神武統軍，命其族子惟（淮）深守歸義。（第八一一七頁）

曹議金道場四疏 後唐長興四年（九三三）、五年（九三四）

伯2704為曹議金長興年間之《道場四疏》。羅振玉有跋，以牒中「民」字缺筆作「𠃛」，仍避唐諱（九九）。

四疏末行，皆自署曰「河西節度使檢校令公大王曹議金疏」。證之莫高窟題記，第四〇一窟題「敕……拓西大王譙郡……（曹）議金一心供養」。第五五窟甬道南壁題「故敕河西、隴右、伊、西、庭、樓蘭、金滿等州節度檢校太尉兼中書令托（拓）西（大王曹議）金供養」。榆林窟第十窟題記亦稱「托（拓）西大王譙郡開國公曹議金」。知長興年間議金已號稱大王矣。

《舊五代史》卷四二《明宗紀》：「長興二年春正月丙子，以沙州節度使曹議金兼中書令。」莫高窟第一〇〇窟議金稱「檢校中書令」，正相符。「檢校令公」之號即「檢校中書令」之尊稱。

曹議金有妻室三人：一為回鶻公主李氏；又一為宋氏，曹元忠生母；一為索氏。李氏見於榆林窟第一〇窟北壁題名，與曹議金像正對面，稱「北方大回鶻國聖天公主隴西李氏」。此疏言「天公主抱喜」，「天公主」者，《新五代史》卷七四《四夷附錄》回鶻條：「其可汗常居樓，妻號天公主。」知此稱號乃沿回鶻之習俗。

議金既娶回鶻李氏，又以女嫁與于闐國王李聖天，故疏中屢言「于闐使人，迴騎無虞而早達。」瓜沙

與于闐有姻戚之緣，固有唇齒相依之感。

疏中云「大王微疾，如風卷於秋林，寶體獲安，願團圓於春月」。是時議金有病，故於道場禱告。

疏文屢言「龍天八部」，又如伯2982為《曹元忠妻翟氏薦佛疏》，云「龍天八部，護衛疆場，梵釋四王，保安社稷」。伯3045《佛說多心經》題記：「龍天八部，護隴右之疆場。」斯5973《曹元忠薦佛疏》云：「龍天八部，擁□敦煌，梵釋四王，保安護衛。」案「龍天八部」又作「天龍八部」（一○○），即天眾（Deva）、龍眾（Nāga）、夜叉（Yakṣa）、乾闥婆（Gandharva）、阿修羅（Asura）、迦樓羅（Garuḍa）、緊那羅（Kinnara）、摩睺羅迦（Mahoraga）「八部眾」（一○一），蓋道場常用之慣語。

大雲寺安再勝牒 宋太平興國六年（九八一）

伯3412是牒署「太平興國陸年十月」，即遼景宗乾亨三年。案《宋史》卷四九○《外國傳》六高昌條云：

> 太平興國六年，其（回鶻）王始稱西州外生（甥）師子王阿廝蘭漢（Arslan-khan）（一○二），遣都督麥索溫來獻。五月，（宋）太宗遣供奉官王延德、殿前承旨白勳使高昌。

牒稱「回鶻、達怛及肅州家相合，就大雲寺對佛設誓」云云，伯2155言：「……肅州家一雞悉的作引道人，領達坦（韃靼）賊壹伯以來於瓜州、會稽兩處」。「坦」字一作「怛」，一作「垣」或「怛」，皆「坦」之異寫。達坦即韃靼也。

韃靼一名早見於李德裕《會昌一品集》。據《蒙韃備錄》，韃靼本契丹西北族，出沙陀別種。馮承鈞

以為即塔塔兒部落(一〇三)。《舊五代史》卷一三七《外國傳》第一契丹條云：

> 光啟中（八八五—八八八），其王欽德（一作沁丹）者，遂乘中原多故，北邊無備，蠶食諸郡。韃靼、奚、室韋之屬咸被驅役。

故《契丹國志》卷首地理圖上有韃靼。王延德《使高昌記》云：「契丹為回鶻牧牛(一〇四)。」此牒云「回鶻、達怛及肅州家相合」，《回鶻交聘表》記「太平興國八年，回鶻使安首虜與韃靼來貢」(一〇五)，知達坦與回鶻每相結合，地位對等，於此可見。

《佛祖統記》卷四一唐代宗大曆三年（七六八）條：「敕：回紇奉末尼（即摩尼，Mani）者，建大雲光明寺(一〇六)。」故此牒言「就大雲寺」，必指摩尼教所建之寺。

曹氏時代伯希和編藏文寫本1189《肅州王、節度致河西節度天大王（thyen the'i wang）書》云：

> Dar'dos ayen' jo之大臣密六（byi rog）亦率所有順臣赴肅州後，於de'i yunzi佛殿，與da tar ju ngul hor共社永久之誓……(一〇七)

考「de'i yun zi」當即「大雲寺」，「da tar」即「韃靼」，「ju ngul」即「種榅」。王延德《使高昌記》記西州回鶻含有大眾熨，小眾熨領地。「種榅」即「眾熨」(一〇八)。故伯1198藏文文書恐與本牒關係至密。

牒首有「李衍悉雞等」一名，伯2155云：「肅州家一雞悉的作引道人。」《九姓回鶻可汗碑》（Kara-Balgassun）云：「故能開正教於回鶻……為法。立大功績。乃□傒悉德。」沙畹（Ed. Chavannes）與伯希和（P. Pelliot）合著《摩尼教經譯註》（*Un traité manichéen retrouvé en Chine*）(一〇九)，於「傒悉德」三字

無解說。一九二五年，石田幹之助指出「□傒悉德」即伯3969《摩尼光佛教法儀略》五級儀中所見之「默奚悉德」[210]，並復原為ma-ki-syttak, makistag，比定為Pahlavī（中古波斯語）的mahistag，意為「法堂主」（Verwal tender）[211]。一九二九年，伯希和著*Neuf notes sur des questions d'Asie Central*，所論與石田氏同[212]。可視為定論。頗疑「雞悉的」即「默奚悉德」，省「默」字。此處「雞悉的」云云，或即「某摩尼教法堂主為引道人」之意。是牒可為摩尼教史提供一有趣資料，然尚有待專家論證並有所教示。

曹延祿大雲寺設會疏 宋雍熙三年（九八六）

伯4622是牒末行署銜為：「雍熙三年十月　日弟子……諸軍事□（守）瓜州團練使金紫光祿大夫檢校司徒兼御史大夫曹延瑞疏。」考《宋史》卷四九〇《外國傳》沙州條：

> 太平興國五年（九八〇），元忠卒。子延祿遣人來貢……授延祿本軍節度，弟延晟為瓜州刺史，延瑞為衙內都虞侯。咸平四年（一〇〇一），封延祿為譙郡。

《宋會要輯稿・蕃夷》五略同，亦云：「以其弟延晟為檢校司徒、瓜州刺史，延瑞為歸義軍都虞侯。」然據榆林窟第二五窟題記云：「節度副使守瓜州團練使金紫光祿大夫檢校司徒兼御史大夫譙郡開國男食邑三百戶延瑞□□。」《宋史》、《宋會要》所記延瑞職銜不如題記之確，此牒作「守瓜州團練使」等，榆林窟題記及《續資治通鑑長編》咸平五年八月癸酉條記事正合。

延晟與宗壽名，不見於石窟題記。《宋會要》蕃夷五云：

> 且言……延祿等知其力屈，尋自盡。臣（曹宗壽）為三軍所迫，權知留後，兼差弟宗以（久）權

知瓜州……

宗壽奪位在咸平五年，今聖彼得堡藏有《曹宗壽夫婦造帙疏》：

施主節度使燉煌王曹宗壽與濟北郡夫人氾（范）氏，發信心，命當府匠人編造帙子及添寫卷軸，入報恩寺藏訖。維大宋咸平五年壬寅歲五月十五日記（一一三）。

仍用宋朝正朔。《遼史》卷十四《聖宗紀》及卷七十《屬國表》統和二十四年（一〇〇六）條稱曹宗壽為「沙州燉煌王」。遼開泰八年（一〇一九）正月壬戌，宗壽子賢順來貢，受封為「燉煌郡王」，時已為遼之屬國矣。《宋會要・朝貢門》云：「天聖元年（一〇二三），歸義節度使曹賢順貢乳香、硇砂。」是與宋貢物仍不絕。

曹氏之繼位方式，多用兄終弟及之制。巴黎所藏敦煌資料，以有關延瑞者為最晚。今列曹氏世系表如下：

- 曹議金（曹仁貴）
  - 曹元德
  - 曹元深
    - 曹延恭（一一四）
      - 曹宗壽（一一五）
        - 曹賢順（一一七）
        - 曹賢惠（一一八）
      - 曹宗久（一一六）
  - 曹元忠
    - 曹延祿
    - 曹延晟
    - 曹延瑞

寶勝狀奏于闐天壽二年

此文書列伯4518，首云「（寶勝今）遠將情懇」，似寶勝乃遠來在沙州。所稱「天皇后」，張廣達、榮新江謂即曹元忠之姊、大寶于闐國王李聖天之皇后曹氏，故推測寶勝應為曹元忠派遣之使臣（一一九）。伯2638《清泰三年（九三六）沙州儭司福集狀》云：「出破數：樓機綾壹匹，寄上于闐皇后用（一二〇）。」于闐皇后即指此李聖天皇后。莫高窟第九八窟東壁第二身供養人題名有：

大朝大于闐國大政大明全封至孝皇帝天皇后曹氏一心供養（一二一）。

莫高窟第六一窟有窟主曹元忠題名，東壁第三身供養人題名云：

姊大朝大于闐國大政大明全封至孝皇帝天皇后一心供養（一二三）。

可見其必為曹元忠之姊。

據上舉張、榮文，天壽二年恐為九六四年（一二四）。

金光明經卷第二北魏皇興五年（四七一）

《金光明經》梵本名Suvarṇaprabhāsa〔uttamarāja〕Sūtra，最初由北涼曇無讖翻譯。無讖先居敦煌，於沮渠蒙遜北涼玄始十年（四二一）至姑藏，據僧祐《出三藏記集目錄》，無讖譯《金光明經》四卷在玄始六年五月。可見此經乃在敦煌當地譯出。

本書收錄之《金光明經》殘卷（伯4506），是巴黎國家圖書館所藏著明年代的最早敦煌石窟所出寫



圖一　斯六三四二

本。原物為黃絹，墨色晶瑩，整潔可喜。書寫年代是北魏皇興五年（四七一）。在無讖譯出此經後五十三年。

隋開皇十七年（五九七）釋寶貴撰《合部金光明經序》稱：

《金光明》見有三本，初在涼世，有曇無讖譯為四卷，止十八品。其後周世闍那崛多譯為五卷，成二十品。後逮梁世，真諦三藏於建康譯為二十二品。

今此寫卷終於「汝於今日快覩是言」句，末題「《金光明經》卷第二。」較《大正藏》本（在第十六冊六六三號），無最末的《囑累品》。《大正》本又多出「一切眾生，若聞此法，皆入甘露無生法門」四句。敦煌此卷祇十八品，分為二卷，應該較接近無讖所譯的本來面目。

是經傳寫甚多，伯4507號與此原是同一卷而後來分出，裂而為二。一九六七年新疆吐魯番城郊，發見陶器，內有佛經十二種，其一即《金光明經》卷二，題「庚午歲八月十三日」，即是北魏世祖神䴥三年（四三〇），則更在巴黎此卷之前四十一年。無讖譯本在當時流行之廣，可以想見。

此寫卷末有題記略云：

皇興五年（四七一），歲在辛亥，大魏定州中山郡盧奴縣城內西坊里住。原鄉涼州武威郡租厲縣梁澤北鄉武訓里方亭南葦亭北，張⿰土巢主父宜曹諱昺，息張保興。自慨多難，父母恩育，無以仰報，又感鄉援，靡託恩戀。是以在此單城，竭家建福，興造素經《法華》一卷、《金光明》一部。

造經人氏，名為張⿰土巢主，「⿰土巢」似即「璅」，為六朝別字，與「瑣」相同。其人原籍是涼州武威郡租厲縣人。租厲縣《前漢書》作「祖厲縣」，屬安定郡，後漢屬於武威郡，為該郡十四城之一。《續漢郡國

志》作「租厲縣」，字從「禾」作「租」，不作「祖」，與此寫卷作「租厲」相符。漢武帝元鼎三年（前一一四）幸雍，西臨祖厲河，即是此地，今屬寧夏。

張璵主造此經時，籍貫已改屬定州中山郡盧奴縣。唐《元和郡縣圖志》記，後魏慕容垂都於中山，改盧奴為弗違縣。魏平燕，又改為盧奴。與此卷稱盧奴縣正合。題記上的地名，對於研究北魏的地理有很大幫助（一二四）。

《續高僧傳》卷二十四《釋慧乘傳》：「（慧乘）奉勅為高昌王麴氏（伯雅）講《金光明》。」蓋此經自北魏以來對社會影響甚大。特別其第十七品的《捨身品》，其中捨身飼虎故事成為壁畫題材。今敦煌高窟第四二八窟南側及第二五四窟南壁，皆繪投崖飼虎，為北朝作品，即出自《金光明經》。隋時此經有合部，其書亦經三譯矣。

此寫卷作北魏書體，如「惱」作「㛴」，「寂」作「家」，「網」作「䋄」，「喚」作「喚」，「臨」作「𦣱」是。與今本字形特別歧異者，試舉《捨身品》數句為例：

> 是身可汙（今本作惡），薂（筋）緾（纏）血塗。骨宍（肉）髓𩪻（腦），共相連持。
>
> 以上大悲，勳（薰）脩（修）其心，慮其二兄（兄），心懷怖懅（懅）。

北朝別體之多，此寫本亦不能例外，至其結體跌蕩，行筆遒峭，《刁遵》、《高湛碑》之勁美，兼而有之。論其書法藝術，頓挫行陣之中有一片渾穆氣象，謂為標準之魏法，可以當之無愧。

成實論卷第八 北魏延昌三年（五一四）

《成實論》梵名Satyasiddhi Śāstra，譯本今收在《大正藏》第三十二冊，列一六四六號。原為中天竺

訶梨跋摩（梵名**Harivarman**，漢譯獅子鎧）所著，其人生當曹魏時（二二〇—二六五），本習阿毗曇，後治《迦旃延大論》（***Kātyāyaniputra***）、《鞞婆沙論》刊落繁蕪，著二百零二品為《成實論》。東晉始傳入中夏，姚秦弘始十三年（四一一）辛亥九月八日，尚書令姚顯請出此論，至十四年九月十五日，詔鳩摩羅什執胡本，口自傳譯，由曇晷筆受。此後未再傳譯，原本久佚，惟存於中土。羅什晚歲，譯此《成實論》竟，命僧叡講之。

此寫本列伯2179，為《成實論》卷八，起「不相應行品第九十四」之末段，終於卷末題「誠（成）實論卷第八」。今《大正藏》本則在卷七，知卷次後來略有更動。本書收《三業品》至最末一紙。

卷末題：「延昌三年（五一四）歲次甲午六月十四日，敦煌鎮經生帥（師）令狐崇哲於法海寺寫此論成訖竟。用帋（紙）共六張，校經道人……」今狐崇哲為北魏時敦煌鎮之職業典經師，莫高窟所出經卷，由其署名者不一而足，是卷之外，略舉如次：

（一）**永平四年**（**五一一**），《**成實論**》**卷第十四**。斯1427題記：「……七月廿五日敦煌鎮官經生曹法壽所寫論成訖。典經師令狐崇哲，校經道人惠顯。」

（二）**延昌元年壬辰**（**五一二**），《**誠**（**成**）**實論**》**卷第十四**。斯1547題記：「……八月五日敦煌鎮官經生劉廣周所寫論成訖。典經師令狐崇哲，校經道人洪儁（一二五）。」

（三）**延昌二年癸巳**（**五一三**），《**華嚴經**》**卷第十六**。斯2067題記：「……七月十九日敦煌鎮官經生令狐禮太寫此經成訖。典經師令狐崇哲。」

（四）**同年**，《**華嚴經**》**卷第三十五**。伯2110題記：「……六月廿三日敦煌鎮經生師令狐崇哲所寫經成訖記。」

（五）**同年**，《**華嚴經**》**卷第三十七**。大谷二十三號題記：「……七月十八日敦煌鎮經生張顯昌所寫經成訖記竟。典經師令狐崇哲，寫經道人……」

（六）同年，《大樓炭經》卷第七。斯341題記：「癸巳六（月）□日敦煌鎮經生張顯昌所寫經成訖，用紙廿。典經師令狐崇哲，寫經道人[一二六]」

（七）延昌三年甲午（五一四），《大方等陀羅尼經》卷一。斯6727題記：「……四月十二日敦煌鎮經生張阿勝所寫經成竟。校經道人、典經師令狐崇哲。」

（八）同年，《大品經》卷第八。守屋孝藏氏藏卷題記：「七月廿二日敦煌鎮經生曹法壽所寫經成訖。校經道人、典經師令狐崇哲[一二七]。」

以上各卷皆由令狐崇哲具名，題銜為典經師。又另署某某所寫，如劉廣周、曹法壽、張顯昌、張阿勝諸人是。有時稱為「官經生」，示其為官方所授職位。

嘗取上列諸經生書跡略作比較，大抵劉書稍恣肆，曹書整飭，張書取態跌宕，書風各異。伯二一七九卷祇題「令狐崇哲於法海寺寫此論成」，不記其他經生姓名。又伯2010《華嚴經》亦然，僅題曰「令狐崇哲所寫經」，似出自崇哲親筆所書。余於法京，摩挲原卷，前者紙褐而韌，墨色黝黑，光采照人。每字起筆細而收筆飽滿，十分勁健，意態極近《龍門造像記》。後者墨甚濃，下筆沈雄渾厚，洵為北魏寫經之佳品。

北魏自太武帝（四二三—四五二）於沙州置敦煌鎮，至孝明帝（五一五—五二八）罷鎮，立瓜州[一二八]。其時官敦煌者乃尉多侯[一二九]。以上諸卷皆題曰敦煌鎮，即在未改瓜州以前。

南朝亦有書寫《成實論》者，齊竟陵王蕭子良鈔經一十七部，其一即為鈔《成實論》八卷[一三〇]。

出家人受菩薩戒法卷第一 梁天監十八年（五一九）戴萌桐書

此卷列伯2196號，現僅存卷第一。凡分九部份，計序一、方便二、請戒三、羯磨四、受攝大威儀戒法

五、供養三寶戒六、攝善法戒七、攝眾生戒八、略說罪相九。

《菩薩戒》原委，此序言之甚詳。云「《梵網經》所說《菩薩戒》是律藏品中盧舍那佛與妙海王千子受《戒法經》」，故「撰《菩薩戒法》，乃有多家」。

梁武帝提倡佛教最力，至自稱曰「菩薩戒弟子」。南朝律學盛行，始自釋智稱（本姓裴氏）。稱在齊、梁間極著名[三二]。稱之弟子法超，梁武帝嘗勅其集《出律要儀》十四卷，通行於梁地。《續高僧傳》卷六《慧約（俗姓婁）傳》云：

> 帝乃博采經教，撰立戒品，條草畢舉，儀式具陳。製造圓壇，用明果極……〔慧約〕天監十一年（五一二）始敕引見……至十八年己亥四月八日，天子發弘誓心，受菩薩戒，乃幸等覺殿……皇儲以下，爰至王姬，道俗士庶，咸希度脫。弟子著籍者凡四萬八千人。

武帝從慧約親受菩薩戒，此事《梁書·武帝紀》不載。

此寫卷末記：

> 大梁天監十八年（五一九）歲次己亥夏五月 勅寫
> 用紙廿三枚
> 戴萌桐書
> 罣仚之讀
> 瓦官寺釋明奉持

其時正在梁武帝受戒之後二十餘日。當是奉武帝敕所書。故知此卷確為梁代真筆跡，且與武帝受戒事

關係密切，十分可貴。

末記書寫地點為瓦宮寺，可以推想當時南朝各寺一定都有書寫受戒文，以為奉持之資。

此卷既署書者名氏，復記校讀者人名。讀者罣仚之。罣是姓，《廣韻》罣有二音，一在入聲三十二昔；一在二十葉，與聶字同音尼輒切。罣在此為姓，或音如聶。仚即仙字。《龍龕手鑑》云：「仚，音仙，遷也。遷入山曰仚也。」

瓦官寺為南朝名剎，顧愷之於此作壁畫（一三二），《南史・陸厥傳》：「道人王斌，敝衣於瓦官寺聽（法）雲師講《成實論》。」瓦官寺後改稱昇元寺，見《梁京寺記》。

此寫卷保存梁武帝菩薩戒遺規，可補入《全梁文》。戴萌桐無書名，不見記載。然其書體渾穆沈厚，筆筆入紙，挹之無盡。

佛說觀佛三昧海經卷第四 張雙周寫

此寫卷列伯2078號，小字注於其側。《佛說觀佛三昧海經》梵名*Buddhānusmṛti samādhisāgarasūtra*，《大正藏》在第十五冊，六四三號。為東晉天竺佛陀跋陀羅（梵名Buddhabhadra，晉言覺賢）所譯，原共十卷，此卷祇鈔存《觀相品》之四，乃記如來眉、額、鼻、面諸相及八方億億光明景象。

《高僧傳》卷二記覺賢譯本云：「先後所出《觀佛三昧海》六卷、《泥洹及修行方便論》等，凡一十五部，一百十有七卷……賢以元嘉六年（四二九）卒。」是卷末行有「二校竟」字樣，題記一行：

信士張雙周為命過妻令狐胤姬寫供養。

張氏無考。惟令狐氏為西北著姓，敦煌寫卷中令狐氏寫經至夥。如太延二年（四三六），「令狐廉於

酒泉為優婆塞史良奴寫《佛說楞嚴三昧經》」[一三三]。又，令狐禮太於延昌二年（五一三）寫《華嚴經》[一三四]，例不勝舉。

此卷書體異文，舉一例如下：（圖一）

觀如來臂〻臑纖圓如鳥（象）王鼻，手十指合罗（曼）掌千輻理。

按《廣韻》上平聲鍾第三：臑同傭，「均也，直也」。罗即㬅（曼），《大正》本作「鞔」。其他如「空」作「空」，「我」作「𢦏」，「身」作「躭」[一三五]，「邪」作「耶」，「旋」作「旋」，「兜率天」作「皃卒天」，「老死」作「䊵死」[一三六]，多為北朝別體。收筆波磔向上，如「一」之作「一」，猶富分隸遺意，行筆沈入，結體生疏，古勁有神。看似非出能手，不經意處，愈見骨力，人或覺其醜，我則賞其拙，大可藥甜俗之病。

摩訶衍經卷第四十三比丘善惠供養

此卷編號伯2089，末題「摩訶衍經卷第卌三，比丘善惠所供養經」，又有「一校竟」字樣。是為《大智度論》卷四十三，在《大正藏》第二五冊，三七〇—三七五頁。

字體屬北魏，如「不」作「丆」，「界」作「𤰶」。而《摩訶衍經》標題四字，猶存隸意，略近《寶子》，猶沿西涼《十誦比丘戒本》之遺風[一三七]。

書道博物館有《摩訶衍經》一卷，神龜二年（五一九）八月十五日經生令狐世康所書，在此之前。

趙萬里考證東陽王元榮事跡甚詳，曾引同《摩訶衍經》卷第八題記云：

大魏大統八年（五四二）十一月十五日，佛弟子瓜州刺史鄧彥妻昌樂公主元，敬寫《摩訶衍經》一百卷。

以其卷數一百推之，《摩訶衍經》當即《大智度論》。鄧彥為東陽王婿，其妻佛號元法英。大統八年（五四二）時，鄧彥已竊有瓜州，代元榮而為瓜州刺史矣（一三八）。

佛說梵摩渝經一卷 支謙譯

此經為吳時支謙所譯，收入《大正藏》第一冊，列七六號。《貞元新定釋教目錄》卷第三云：「《梵摩經》一卷，或作渝字，見道祖（《吳錄》）、僧祐（《出三藏記集》）二錄。」「梵摩渝」蓋經內人名。《中阿含經》第四十一卷有《梵摩經》，無「渝」字，乃為異本。支謙譯經八十八部，此其一也。

此卷編目列伯2140，前為《不思議光菩薩經》一卷，次即《梵摩渝經》。

卷中「喜」字作「喜」，「稟」字作「禀」，「夷」字作「㚤」，正是北朝書體。「愍」字無缺筆，不避唐諱，行筆沈著，雄健渾穆，拙樸處儼非唐人氣格。

大智度論第二十六品 北魏普泰二年（五三二） 東陽王造

《大智度論》為龍樹菩薩造，姚秦鳩摩羅什譯，共一百卷，弘始四年至七年（四〇二—四〇五）出（一三九）。在《大正藏》第二五冊，列一五〇九號。

是卷編號為伯2143，末記「大智第廿六品釋論竟」（一四〇）。題記甚長，略云：

大代普泰二年（五三二）歲次壬子三月乙丑朔二十五日己丑，弟子……元榮……造摩訶衍一百卷，卌卷為毗沙門天王，卅卷為帝釋天王，卅卷為梵釋天王。

莫高窟所出經卷，為東陽王元榮所造者極多，此即其一也。與此同年所寫者，又有下列：

（一）《大智度論》卷七十（第四十七、四十八品），道人僧願寫，題記亦寫「普泰二年（五三二）東陽王元榮造」[一四一]。

（二）北京圖書館敦煌寫卷菜字五〇號《大智度論》，並有「普泰三年元榮」題記殘文。元氏題記稱此經論為「《摩訶衍》一部一百卷」，即《大智度論》之別名，其梵名應是Mahā-prajñāpāramitāśāstra，意譯猶言「大慧彼岸論」。北朝時亦稱曰《摩訶衍經》，或《大智度經》。書道博物館有永平三年（五一〇）《大智度輕》卷卅寫卷[一四二]。

是卷無書寫者名氏，書風與僧願本之挺秀不同。而收筆墨飽意足，捺處用力，承《吳志・孫權傳》之軌轍，北朝書體，自是如此。

法華經義記第一卷 西魏大統二年（五三六）

《妙法蓮華經》最早有建初七年（四一一）寫本[一四三]。

此卷編號伯3308，背面為《勝鬘義記》卷下及《溫室義記》。卷末題識如下：

利都法師釋之

《法華經義記》第一卷 比丘曇延許 丙辰歲 用紙卅□

大統二年（五三六）歲次丙辰六月庚仵（午）朔三日□（癸）酉寫此《法華儀（義）記》一部……

蓋西魏文帝時寫卷。字作行書，迅筆揮寫，若「之」作「之」，「有」作「ろ」，不經意處極見渾厚之致。波磔仍存《急就》意味，涼、魏寫經，每有奇趣，可備一格。

按《大正藏》第八五冊二七四八號收載《法華義記》卷第三，蓋取自斯37及斯2733兩本，前者有「心丘惠業許」，及卷末「比丘法順寫記也」題記；後者在「持品」之末，又有「正始五年（五二八）五月十日釋道周所集在中原廣德寺寫訖」識語，與此卷當同屬一書，兼記書寫者僧名，此則否耳。

此《義記》第一卷，《大正藏》古逸部未收，應予補錄，故茲收其全文。

東都發願文殘卷 西魏大統三年（五三七）令狐烋寶書

此殘卷列伯2189，起「諸佛所能知見」句，訖於卷終。末有「大統三年（五三七）五月一日中京廣平王大覺寺涅槃法師智嚴供養東都發願文一卷」及「令狐烋寶書之」題識。

大統三年為西魏文帝年號。是時魏分為東西，東魏則為孝靜帝天平四年，在南朝是梁武帝大同三年。是年五月，宇文泰尚未入洛。題記稱「中京」，蓋指洛陽。據《洛陽伽藍記》所載，大覺寺是廣平王元懷所捨宅，中書舍人溫子昇有碑記之（一四四）。智嚴，王重民《伯希和劫經錄》鈔錄作「智叡」，尚待定，其人當即大覺寺住持之一。

此卷所以題曰《東都發願文》，因篇中梁武帝屢言發大誓願。其中有云：「弟子蕭衍生生世世，不失今日之心。」又云：「願十方盡虛空界，一切聖僧，證明弟子蕭衍今日大莊嚴大誓願。」反覆叮嚀，申明皈依我佛之真誠。又稱「皇考太祖文皇帝……亡兄長涉宣武王、亡第二兄永陽照王」，即指衍之父順之，及其長兄懿、仲兄敷（一四五）。

是篇為梁武帝在南朝之誓文而傳入敦煌者，可見當時南北往來必甚頻繁，故文字互有傳鈔。書者令狐

烋寶，疑與敦煌人令狐整為一家眷屬。令狐整為魏東陽王元榮主簿，事見《周書·令狐整傳》。大統三年（五三七）間，敦煌仍為東陽王元榮所轄。此卷題記云「供養東都發願文一卷，仰奉明王殿下在州施化」，殿下即指元榮甚明。

此卷字體稍變方整。隨手寫來，天骨開張。捺筆而沈厚，字密而間隔緊湊，鋒勢流動，看來輒出一般魏碑法度之外，倍覺有疏宕之致。

十地義疏卷第三　北周保定五年（五六五）

此卷列伯2104號，為「離垢地」部份，末有「十地義疏卷第三」、「從校量離垢地訖」、「用紙卅五張，一校竟」及「保定五年歲次乙酉，比丘智辯為法界眾生敬寫《大乘十地義記》……」等字樣。原文已收入《大正藏》第八五冊二七九九號，《跋語》亦收入《敦煌秘籍留真》卷二。

保定為北周武帝年號，敦煌經卷寫於保定者不止此卷，又有：保定元年辛巳《大般涅槃經》卷三十一，比丘道英敬寫（二四六）。又保定四年六月戊子朔二十五日壬子，道濟敬寫《大般涅槃經》卷第一（二四七）。四年題記甚長，曩年在英倫，摩挲不忍去手，原物尚存軸一枝，黃楮，濃黑，墨色淋漓，筆勢雄渾。元年卷筆勢爽達，下開《丁道護碑》一路，橫筆且已具虞、褚之挺秀。

上海博物館有北周建德二年（五七三）大都督吐知勤明發心寫《大般涅槃經》卷第九（二四八）。北周法書真跡，得上列數卷，如異軍突起，可為書史添無限光彩，不讓《賀屯植墓志》（保定四年）專美於前矣。

此《十地義疏》末有「此漢寫經記之耳」及「庚辰年五月廿八日翟家寫經記之耳也」題語，似是吐蕃佔領敦煌後，當地人所隨手添記者。

仁王般若經序

是件伯希和列3471號，祇存《序》一紙。據圓測《仁王般若經疏》上卷記此經翻譯時代，略云（一四九）：

> 一者廣本，二者略本。梵本雖一，隨譯者異，乃成三本。一者晉時泰（原誤秦）始元年（二六五），月支國三藏法師曇摩羅蜜，晉云法護，翻出一卷，名《仁王般若》。二者秦時弘始三年（四〇一），鳩摩羅什，秦言童壽，於常安西門閣逍遙園別館，翻出一本，名《仁王護國般若波羅蜜》。三者梁時承聖三年（五五四），西天竺優禪差國三藏法師波羅末陀，梁云真諦，於豫章寶田寺，翻出一卷，名《仁王般若經》。疏有六卷。雖有三本，晉本創初，恐不周悉，真諦一本，隱而不行；故今且依秦時一本。

於《仁王經》翻譯經過，言之甚詳。

敦煌本此《序》亦為陳時翻譯，但與圓測所記又復不同。

月婆首那陳言高空，譯此經時在興業寺，於天嘉六年（五六五）九月十八日畢事。若真諦譯本，據費長房《歷代三寶記》卷十一著錄，乃於承聖三年（五五四）在江西寶田寺譯《仁王般若經》一卷（一五〇），則相差十一年。《陳書》卷十一《黃法𣰰傳》：「（天嘉中），改授都督江吳二州諸軍事、鎮南大將軍、江州刺史。六年徵為中衛大將軍。」由上《高空傳記》，知黃氏為檀越時，正與此序時代相合。

唐道宣繼梁慧皎撰《續高僧傳》，其譯經篇，本傳六人，附見二十七人。第五為《陳南海郡西天竺沙門拘那羅陀傳》，下附高空、德賢、善吉三人，拘那羅陀，陳言親依，或云波羅末陀，譯云真諦，其人即西天竺優禪尼國人也。高空為優禪尼王子，故附著其事。其傳曰：

時有中天竺優禪尼國王子月婆首那，陳言高空，遊化東魏……至太清二一年（五四八），忽遇于闐僧求那跋陀，陳言德賢，賫《勝天王般若》梵本，那因請乞願弘通。嘉其雅操，豁然授與。屬侯景作亂，未暇翻傳。至陳天嘉乙丑之歲（五六五），始於江州興業寺譯之。沙門智昕筆受陳文。凡六十日，覆疏陶練，勘閱俱了。江州刺史黃法氍為檀越，僧正釋惠恭等監掌，具經後序。那後不知所終（一五一）。

取與本《序》兩篇互作比勘，即可看出道宣取材於此序文，彼因特為高空與德賢二人立傳。僧傳史料來源年代綿邈，向來不可考索。此一短篇，原為江南僧史之謏聞，竟重出於西北莫高窟叢殘之中，令人不勝驚喜，惜不具撰者名氏，然據《續傳》，「具《（仁王）經後序》」一語，則應是後序也。

此敦煌鈔本間有誤置及奪字，列舉如下：

求那跋陀夾注「陳言賢德」，按應作「德賢」。梵文求那跋陀上字為guṇa，漢譯為「德」。「優禪尼國王子月首那」，《續高僧傳》作「王子月婆首那，陳言高空」，此奪一「婆」字，宜補。月婆首那義為高空，梵語還原有二說，一upaśūnya，一ūrdhvaśūnya，似以後者為恰當。優禪尼國，梵言為Ūjjayinī，《大正》本圓測記作「優禪差」，「差」是「尼」字形訛。

首那嘗居鄴，其所譯經現存者有四種：

（一）《勝天王般若波羅蜜經》，《大正藏》二三一號。

（二）《大寶積經》之二十三《摩訶迦葉會》，《大正藏》三一〇號。

（三）《僧伽吒經》，《大正藏》四二三號。

（四）《大乘頂王經》，《大正藏》四七八號。

譯者名皆題月婆首那。惜此《仁王經》譯本已失傳，雖止存一序，吉光片羽，亦足珍也。書寫於陳世，必在天嘉以後。堅挺秀整，開唐人之先河，勁古而不媚俗，孰謂經生書為無足觀耶？

生經第一 陳太建八年（五七六）慧湛造

《生經》梵名Jātaka-nidāna，西晉號敦煌三藏竺法護（Dharmaraksa）所譯，收入《大正藏》第三冊本緣部一五四號。

此卷編號伯2965，絲欄，衹存六十行，末題「《佛說生經》第一」一行及陳太建八年題記五行。遍查敦煌所出寫卷，他處未見複出，這算是孤本。

此段文字《大正》本次在卷二《佛說舅甥經》第十二，寫本衹缺開端十幾行而已。《開元釋教錄》卷二云：「《生經》五卷，初出或四卷，太康六年（二八五）正月十九日出。有五十五經，見《聶道真錄》及《僧祐錄》。」今《生經》共五卷，起「《佛說那賴經》第一」，訖於「《佛說譬喻經》第五十五」，正是聶道真整理後之五十五經本。此陳寫本《舅甥經》乃題曰「佛說生經第一」當是晉初出之四卷本，更覺可貴。

陳寫本視今本歧異處甚多，有待細校。其中第十四行「見酒宍共沽飲」句，《大正》本作「宗」，殊為不辭。《吳越春秋》五陳音對越王引《古彈歌》有「飛土逐宍」語。《廣韻》一屋：「肉俗作宍。」《衛公李靖碑》：「憫茲視宍」，顧炎武《金石文字記》：「宍即肉字」。字上半從「穴」。此卷「酒肉」作「酒宍」，與《吳越春秋》合，知漢晉時「肉」字俗寫已如此。《大正》本之「宗」，乃「宍」之形訛，陳寫本可正其誤。《生經》兩見「嗚噈」一詞，《廣韻》一屋：「噈，歒噈，口相就也。」音子六

切。嗚噈即歔噈。

《列子・湯問篇》所記周穆王欣賞之木造巧人，季羨林氏指出其故事即見於法護譯之《生經》第三《佛說國王五人經》第二十四（一五二）。足見《生經》晉初譯出，即被人注意而加以採用。

此卷題：「陳太建八年歲次丙申，白馬寺禪房沙門慧湛敬造。」去譯出時，相差三百年左右。結構疏朗，行筆紆徐，頓挫中仍見厚重樸拙。非唐代職業書手所可比擬也。

討論是卷之文字，又有數家，若錢鍾書（一五三）、左景權（一五四），均有勝義，又黃徵詳校，謂白馬寺非一處，此卷所記白馬寺，蓋在建業者（一五五）。

摩訶摩耶經卷上 陳至德四年（五八六）彭普信造

《摩訶摩耶經》梵名Mahāmāyāsūtra，又名《佛昇忉利天為母說法》，《大正藏》收在第十二冊，三八三號，題蕭齊沙門曇景譯。寫卷列伯2260號，缺開首二十餘行，起「〔並誦如來所〕說之偈」句，訖於上卷終，頗為完整。

南齊曇景名不多見，按《續高僧傳》卷五《僧旻傳》：

> 初住虎丘西山寺，為僧回弟子。年十六而回亡。喪禮畢，移住莊嚴〔寺〕，師仰曇景，景久居寺任，雅有風軌，大小和從，寺給僧足。

此即有關南齊曇景之記載。景時住莊嚴寺，實為僧旻之師。又伯2196《出家人受菩薩戒法序》云：

鳩摩羅什所出菩薩戒法，高昌曇景口所傳授。菩薩戒法羅什是用《梵網經》。高昌云彌勒所集。

亦《梵網經》長沙寺玄暢所撰。

由此知曇景乃高昌人，必諳胡言，故能譯經。曇景又譯有《佛說未曾有因緣經》，今收在《大正藏》第十七冊，七五四號。《歷代三寶紀》卷第十一著錄：「沙門釋曇景，(譯)二部四卷經。」

此卷末題：「陳至德四年十二月十五日，菩薩戒弟子彭普信敬造摩訶摩耶經兩卷。」書者為陳人，南朝經卷不多見，亦至可貴。書體沈著莊重，與陳太建八年所書《佛說生經》年代接近，書風亦同。

華嚴經卷第三十七 隋開皇十七年（五九七）袁敬姿造

《華嚴經》為東晉義熙十四年（四一八）至劉宋永初二年（四二一）間，佛陀跋陀羅（Buddhabhadra，漢言覺賢）所譯。此卷編號為伯2144。末題「華嚴經卷第卅七」，又有題記云：「開皇十七年四月一日清信優婆夷袁敬姿謹摵輟身口之費，敬造此經一部。」袁敬姿所造《華嚴經》，尚有斯6650為《華嚴經》卷第三十，斯1529為《華嚴經》卷第四十九，及東京書道博物館藏《華嚴經》卷第卅三，皆是開皇十七年袁氏減輟身口之費所造供養之經，題記文字均相同。斯6650題記作「謹減身口之費」，是「摵」即「減」也(一五六)。隋人寫經借「摵」為「減」。《廣韻》上聲五十三豏：「減，損也。」可據敦煌卷於「減」下增一「摵」字。

此卷正書，結構秀整，筆致矯健，仍帶北朝風矩。大抵小楷真跡，必古而能婉，不似摹勒本之硬滑乏味。

大般涅槃經卷第三十三 隋大業四年（六〇八）

《大般涅槃經》梵名Mahāparinirvāṇa-Sūtra北涼玄始十年（四二一）曇無讖所譯。自從南北流通，傳寫頗多。北朝寫者，有魏太和八年（四八四）寫卷第十六及北周保定元年（五六一）寫卷第三十一[一五七]。南朝此經有梁時物，斯81即《大般涅槃經》卷第十一，題記云：「天監五年（五〇六）七月，譙良顒為其亡父於荊州竹林寺造經。比丘僧倫襲、弘亮二人為營。」曩於英倫曾睹原物，黃楮，薄似竹紙，書法甚精。其「荊」字作「荆」。甚可寶也。

此卷編號列伯2117，為《大般涅槃經》卷第三十三，隋時寫本，文見《大正藏》第一二冊三七四號五五七—五六二頁。其題記云：

大業四年（六〇八）四月十五日，敦煌郡大黃府旅帥（帥）王海奉為亡妣敬造《涅槃》、《法華》、《方廣》各一部。

又伯2205亦是《大般涅槃經》之卷八，末長文題記同此，並是大黃府王海所造者，當為同卷。此卷字多用方筆，骨肉停勻，絕無甜媚，一望便知其非唐以後之書。

敦煌一地，張駿時立鳴沙郡。北周併敦煌、鳴沙等六縣為一鳴沙縣。《隋書・地理志》：「敦煌郡統縣三，開皇初郡廢。大業置敦煌郡，改鳴沙為敦煌。」此卷記年為大業四年（六〇八），適在置敦煌郡後為時不久。

大黃府者，《隋書・地理志》不載。張說之《都督郭君碑記》：「（郭知運）曾祖欽，瓜州大黃府統軍上柱國[一五八]。」敦煌李克讓《修莫高窟佛龕碑》：「祖□，隋大黃府上大都督車騎將軍」，又《唐隴西李府君修功德碑》：「祖操，皇大黃府車騎將軍。」隋時大黃府直屬敦煌郡，可補《隋書・地理志》之

缺。諸家《唐折衝府考》，皆有大黃府。唐沿隋舊，此寫卷題識，正可證隋已有大黃府之稱。

近見另一大業四年比丘慧休（休）造《大般涅槃經》卷第十七，勻捺重按，猶存隸意(一五九)。大抵隋之法書，與唐人異趣，可於此處體會之。

慧休姓樂氏，瀛州人，從靈裕習《華嚴》於鄴下，又於明彥法師處聽《成實論》。貞觀十九年（六四五）終，壽九十八。事詳《續高僧傳》卷十五。揣其年世，諒即此人，故附記於此。

勝鬘義記卷下 隋大業九年（六一三）曇皎寫

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》梵名Śrīmālā（devī）siṃhanāda-Sūtra，劉宋時求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯(一六〇)。《歷代三寶記》卷十云：「於丹揚郡譯，寶雲傳語，慧觀筆受。」此南朝所譯經，梁武帝曾敕僧旻於慧輪殿講《勝鬘經》(一六一)。

此卷編號伯2091，「《勝鬘義記》卷下」題下有一行云「釋慧遠撰之也」。末題：「隋大業九年八月五日，沙門曇皎寫之……校竟了。」按斯2660亦是《勝鬘義記》一卷，題：「（魏宣武帝）正始元年（五〇四）二月十四日寫訖……寶獻共玄濟上人校了(一六二)。」又伯3308背為《勝鬘義記》卷下。斯524亦為《勝鬘經疏》，題記云：「延昌四年（五一五）五月廿三日，於京師承明寺寫《勝鬘疏》一部，高昌客道人得受所供養許。」末記「兟有，照法師疏。」按龍谷大學有吐峪溝出高昌國延昌二十七年《勝鬘經義記》卷中，此延昌四年有高昌客記名之《勝鬘疏》，或即高昌國之物。

《義記》作者釋慧遠，呂澂謂是隋時人(一六三)。然隋淨影寺之慧遠實生於五二三年，觀此《義記》已有五〇四年寫本，可見著者慧遠必別為一人。

此卷小字秀整而渾厚入古，猶是隋時書風，大異唐以後卑弱之格。

佛地經 唐貞觀二十二年（六四八） 郗玄爽寫

《佛地經》梵名Buddhabhūmi-Sūtra，《大正藏》在第一六冊，列六八〇號，為玄奘法師所譯。此卷編號伯3709，末題：

貞觀廿二年八月十九日，直司書手臣郗玄爽寫。凡五千五百二言。裝潢手臣輔文開。總持寺沙門辯機筆受。

據《兩京城坊考》卷四，總持寺在長安城西南隅之永陽坊。辯機為總持寺道岳法嗣（一六四）。陳垣著《大唐西域記撰人辯機》一文，詳考其事跡，稱辯機譯業止於貞觀二十二年五月十五日之《瑜珈師地論》（一六五）。今觀此卷《佛地經》題記，是年八月中旬，辯機筆受此經，時尚未被戮。

《開元釋教錄》卷八云：「佛地經一卷，貞觀十九年七月十五日，（玄奘）譯於弘福寺，沙門辯機筆受。」則譯事實始於十九年秋。

同卷題記書參與譯事諸僧，正字之玄應即著《一切經音義》者。證義之靈閏（潤）俗姓梁，河東人，見《續高僧傳》卷十五。靈範為慧休門人，亦見《續僧傳》同卷。卷末記「銀青光祿大夫行太子左庶子高陽縣開國男臣許敬宗監閱」。《舊唐書》卷八十二《許敬宗傳》云：「貞觀十七年，以修武德、貞觀《實錄》」成，封高陽縣男……高宗在春宮，遷太子右庶子……二十一年，加銀青光祿大夫。」官銜與此卷題識正合。

又，卷中玄奘之「奘」作「裝」。

眾經別錄

此卷列伯3848號，存一〇九行，為《眾經目錄》之一種，書名已殘。

王重民《伯希和劫經錄》云：「當是劉宋時《眾經別錄》。」按費長房《歷代三寶紀》卷十五：「《眾經別錄》二卷，未詳作者，似宋時述者。」又《開元釋教錄》卷十記《眾經別錄》上卷凡三錄，計「《大乘經錄》第一，三百七十部七百七十九卷；《三乘通教錄》第二，五十一部九十七卷；《三乘中大乘錄》第三，十七部三十八卷。」似與此書體例相符，且內有《三乘通教錄》一類。然所列佛經中有《鴦掘魔羅經》四卷。僧祐云：「此經二人異出，竺法護出《鴦掘魔經》一卷，求那跋陀羅出《鴦掘魔羅經》四卷[二六六]。」此四卷本乃求那跋陀羅於宋文帝時在荊州譯出，今此錄收其書，必為宋以後之釋氏書錄。又《三乘通教錄》中有《未曾有因緣經》二卷，據費氏《三寶紀》卷十一，此書乃齊沙門曇景譯出，據是茲錄成書，更晚在齊以後矣。王《錄》實誤將伯三七四七《眾經別錄》有關註錄移置伯三八四八號下，此點已經多人指出[二六七]，然祇是編輯上之混淆，本不必小題大作，因說者皆未見王氏為姚名達《中國目錄學史》所撰《後記》也[二六八]。

此書每經名之下附有解題，頗具參考價值。又有朱筆批記「文」、「質」、「文質均」、「文多質少」、「文少質多」等字樣，最具特色。書中「世諦」之世字作「廿」，已作缺筆，乃唐高宗以後寫本。字體圓轉流麗，自是唐人風範。

維摩詰經卷下

僧祐《出三藏記集》卷二云：「《維摩詰經》，支謙出《維摩詰》二卷；竺法護出《維摩詰經》二卷，又出《刪維摩詰》一卷；竺叔蘭出《維摩詰》二卷；鳩摩羅什出《新維摩詰經》三卷。」知是經舊譯

有二卷及三卷之殊。

是卷編號伯2088，絲欄，字極秀整。卷首《佛國品》第一文殘數行，接《方便品》第二，至《菩薩品》第四之後題「維摩詰經卷上」。又次為《問疾品》，至篇終《囑累品》第十四之末題「維摩詰經卷下」。持校什公譯本（一六九），完全相符。故此卷應是什公譯之三卷本。祇最末多出「作禮而去」句，《大正》本無之（一七〇）。又中間缺去「《維摩詰經》卷中」一行。

《維摩詰經》已有後梁呂光麟嘉五年（三九三）王相高寫本（一七一）。《魏書・世宗紀》：「永平二年（五〇九）冬十月己丑，帝於式乾殿為諸僧朝臣講《維摩詰經》。」故《維摩詰義記》，魏時寫本甚多，今不具論。

此卷「愍」字作「恣」，「民」字缺筆，知為重唐高宗以後寫本。行氣雖如算子，而勁瘦可觀，大異於楷書手之秀媚，仍是寫經生本色。

阿毗曇毗婆沙卷第五十二唐龍朔二年（六六二）沈弘寫

此卷列伯2056號，為唐初宮廷寫經為帝后求福祉者。經文為《阿毗曇毗婆沙》卷第五十二《智犍度他心智品》第二之四（一七三）。《阿毗曇八犍度論》梵名Abhidharmāṣṭaskandha-Śāstra，僧伽提婆（Gautama Samghadeva）所譯，收在《大正藏》第二六冊，一五四三號。卷末記：

> 龍朔二年七月十五日，右衛將軍鄂國公尉遲寶琳與僧道爽及鄠縣有緣知識等，敬於雲際山寺，潔淨寫一切尊經……經生沈弘寫，用紙九張。

東京書道博物館藏有另一卷，題「《阿毗曇毗婆沙》卷第六十及序」。《序》云：

法勝比丘造《阿毗曇心》四卷，當且渠翻時，大卷一百。大武破且渠之後，零落收拾得六十卷，

後人分之作一百一十卷（一七四）。

亦是沈弘所書，尉遲寶琳識語相同。又劉幼雲舊藏有《阿毗曇毗婆沙》卷第五十一，長一丈四尺（一七五）。以上數卷應是同一卷而分散各地。

尉遲寶琳為尉遲敬德子。《舊唐書》卷六八《尉遲敬德傳》：「貞觀十一年（六三七），敬德冊拜宣州刺史，改封鄂國公……子寶琳嗣，官至衛尉卿。」同書卷八二《許敬宗傳》：「敬宗為子娶寶琳孫女為妻。」此寶琳事跡可考者。右衛將軍者，《舊唐書・職官志》三：「左右衛大將軍各一人，將軍各二人。左右衛將軍之職，掌統領宮廷警衛之法，以督其屬之對仗而總諸曹之職務。」

此卷字極端正，點畫波擎，無珠圓玉轉，初唐經生書之準則者也。

金剛般若經 唐上元三年（六七六）程君度寫

此卷編號列伯3278，末題：

上元三年九月十六（日），書手程君度寫。

裝　潢　手　解　集

……

詳　閱　太　原　寺　大　德　神符

詳　閱　太　原　寺　大　德　嘉尚

詳　閱　太　原　寺　主　慧立
詳　閱　太　原　寺　上　座　道成
判　官　司　農　寺　上　林　署　令　李德
使朝散大夫守尚舍奉御閻（玄）□（道）

斯513亦為《金剛經》，與此同年所寫，書者則為歐陽玄悊，裝潢手解善集。此外，上元寫經尚有二年三月二十二日寫《金剛般若波羅蜜經》，東京書道博物館藏，尾題「秘書省楷書賈敬本寫」；二年十一月廿六日《妙法蓮華經》卷第二，尾題「羣書手成公敬寫」；及三年九月十八日《妙法蓮華經》卷第七，尾題「群書手馬元禮寫」等（一七六），詳閱及有關人物多與此卷相同。

考慧立俗姓趙，天水人。先住豳州昭仁寺，後授太原寺主。著《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（一七七）。閻玄道，疑是閻立德之子姪輩。據《舊唐書・閻立德傳》，立德子名玄邃，從「玄」字排行，示同輩也。其官銜為守尚舍奉御，《舊唐書・職官志》三：「（殿中省）尚舍局，奉御二人，直長六人……奉御掌殿廷張設、湯沐、澄（燈）燭、灑掃之事。」

上元二年《金剛經》卷書者記名為「秘書省楷書賈敬本。」《舊唐書・職官志》二：「秘書省隸中書下，有楷書手八十人。」名額如是之多。此卷作楷書，寫者程君度，其人必楷書手之一。

廣百論疏卷第一　唐神龍三年（七〇七）崇晃寫

《廣百論疏》卷第一列伯2101號，末署，「神龍三年三月僧崇晃寫」，為初唐中宗時寫本。全文已收入《大正藏》第八五冊古逸部，列二八〇〇號，第七八二—八〇三頁。

此書撰者為西明寺僧文軌。西明寺乃高宗於顯慶二年（六五七）為皇太子弘所建之寺。首任上座即

《續高僧傳》及《廣弘明集》著者道宣，《法苑珠林》著者道世亦以英博同請入寺（一七八），唐代名僧如圓測、良秀、乘恩輩，皆自此寺出身，文軌其儔也。

此書卷前有駢文序，上半殘缺，以原鈔校《大正藏》本所錄，可訂正句讀及誤字不少，摘舉如下：

（一）爰有軌〔師〕，辨才樂訁口。

按軌指文軌，原本及《大正》本下奪一「師」字。

（二）義窟□秘，嵩巖之穴未方。言河犇瀉，龍門之箭非喻。

按「秘」上一字不明，但非《大正》本所錄「之」字。「言河」與「義窟」對文，《大正》本誤「河」作「阿」。

（三）碧雞振翼，青目愧其連環。白馬飛翰，赤髭著其半極。

按原卷「翰」下衍一「平」字，《大正》本未校正。

（四）既耽翫而先覺，思啟迪於後昆。

按《大正》本「啟」誤作「硌」，文義難通。

（五）法師昔上京講肆，僕已資訓淹中。今流沙播遷，走復從遊瀨下。

按《大正》本誤「法師」為「位師」。「淹中」與「瀨下」對文，皆地名。《漢書・藝文志》：「禮古經，出魯淹中。」註：「蘇林曰：淹中，里名。」此指魯地。

（六）師則老氏嘉遁，喜蔥嶺之非遙。僕乃允姓窮途，愴瓜州之寔遠。

按《大正》本誤「允」為「无」，改作「無姓」，殊非。允姓指姜戎，見《左傳》襄公十四年及昭公九年，所謂「允姓之姦，居於瓜州也」。

（七）託悟懷於一序耳。

按《大正》本誤「悟」為「語」。

僅一殘序半篇，應校理者已如是之多，《大正》本有賴原鈔勘訂，此特其一例耳。

由此《序》知文軌初講學於上京西明寺，後播遷於西域，作《序》者云「走復從遊瀨下」。攷《水經注》卷一：「泑澤，即經所謂蒲昌海也。水積鄯善之東北，龍城之西南。龍城，故姜賴之墟。」龍城在涸海東部之土丘，黃文弼謂姜戎西遷，故稱「姜賴之墟」（一七九）。瀨下或指龍城之「姜賴之墟」。

此卷真、行兼用，字體精熟閑整，行筆從容含蓄，似智永一路。與大谷大學之《佛說普門經》（有「弟子瓘受持」題記）寫卷書風略相近。蓋唐初學虞世南者，無《孔子廟堂碑》之莊重，而有《汝南公主墓志》之流暢。卷尾有神龍年號，尤可矜貴。書者僧崇晃，王重民錄作「僧際晃」，恐誤。

諸經要集 唐開元二十三年（七三五）

《諸經要集》一書為唐西明寺釋道世所集，共二十卷，已收入《大正藏》第五十四冊事彙部，二一二三號。

是卷列伯2163號，首有題記，言「缺頭十一卷」，實存卷十一業因部罪行緣第三，終卷二十雜要部雜行緣第十三。敦煌卷文字，楷法莊重，持校《大正》本，刪省頗多，字句大有出入。茲僅錄存嗚鐘緣第九迄於卷末。

道世本姓韓氏，字玄惲，京兆人，著書一百五十三卷，事跡見《宋高僧傳》卷四。

此卷末題：「金藏論。惟開元廿有三載（七三五），於幽州寫記之。王庭與呂蘭師兄勘校訖。」避「世」、「民」字諱。書風與顏體為近，信筆書來，饒有古意。寫於幽州，可見盛唐時北方之書風。

因地論 唐開元二十五年（七三七）

此卷編號為伯3030，末題「開元廿五年五月，陳奉德於沙州豆盧軍在營寫《因地論》一卷記」。斯1523為《沙州刺史兼豆盧軍使李光庭莫高窟靈巖佛窟之碑》。沙州刺史必兼豆盧軍使職。《新唐書・地理志》：「沙州敦煌郡，本瓜州，縣二。」原注云：「有豆盧軍，神龍元年（七〇五）置。」《唐會要》卷七八：「豆盧軍，在沙州，神龍元年九月置軍。」

然新疆阿斯塔那二二五號墓出土有武后聖曆二年（六九九）七月四日文書，鈐有「豆盧軍□□□之印」；又大谷文書2840號為長安二年（七〇二）十二月豆盧軍牒，內鈐「豆盧軍兵馬使之印」，則武后聖曆間，已置豆盧軍兵馬使矣[二八〇]。

伯2625《敦煌名族志》「北府張」條內，提及聖曆至長安間沙州兼任豆盧軍子總管西州岸頭府果毅張端。此志不用武周新字，度必書於神龍武后退位之後。《唐六典》卷五：「凡諸軍鎮，每五百人置押官一人，一千人置子總管，五千人置總管一人。」所謂子總管，乃掌一千人之職。

《元和郡縣圖志》卷四十涼州條載：

> 豆盧軍，沙州城內……神龍初，置豆盧軍以鎮之。管兵四千五百人、馬四百匹。

開元時寫本伯2005《沙州圖經云》：

> 開元二年（七一四）九月，正議大夫使持節沙州諸軍事行沙州刺史兼豆盧軍使上柱國杜楚臣赴任。（張芝墨池條）

可見沙州豆盧軍當日實屬於涼州都督府所領。

此卷為開元二十五年寫於豆盧軍營中，頗足珍視。法京另卷伯3274號《御註孝經疏》，背面為分配士兵衣物帳，鈐有「豆盧軍印」之關防，約略為同時之物。代宗永泰元年（七六五）至大曆元年（七六六）《河西巡撫使判集》（伯2942）上，尚數見豆盧軍健兒有關文件（一八一）。及建中以後，沙州陷吐蕃，始不見豆盧軍之記錄。

此《因地論》為陳齊德所寫，細字密行，隨手書來，自然筆遒氣厚。足見盛唐筆法，與宋人之刷字抹字（一八二）大異其趣。

三階佛法卷第三

此為唐時所定偽經之類。編號列伯2059之《三階佛法》，前半殘缺，僅存卷三末尾部份，都四二二行。紙甚佳，濃墨精寫，間有抹去而重寫者。此卷矢吹慶輝著《三階教之研究》II，五一—七〇頁已加以著錄。又斯2683（2），則為《三階佛法》卷第二。

魏州信行禪師，初事明胤禪師（一八三），在相州弘法，始創三階教（一八四）。雖經隋、唐兩代四次敕斷，教義仍綿延不絕。開皇初，信行住高潁捨宅所造之真寂寺（一八五）。開皇十四年（五九四）示寂，在俗弟子裴玄證撰《故大信行禪師銘塔碑》（一八六），可據以考其行跡。三階教僧徒死後，恆葬於信行塔側，如漢俗之廬墓。世習知化度寺僧邕，亦信奉三階教（一八七）。然玄奘門下，若玄昉輩，亦與三階教有關，法相名宿，亦多曾與三階教人同校閱寫經（一八八），足見其教團在唐初影響之大。

《大唐內典錄》卷五：

> 《三階位別錄集》四卷，真寂寺沙門釋信行撰。行，魏人。其門徒悉行方等結淨，投陀乞食，日

止一殯。開皇二十年（六〇〇）敕斷，不聽行（一八九）。

武周證聖元年（六九五），敕定其書為偽經。明詮撰之《大周刊定眾經目錄》卷十五，著錄《三階雜法》二十二部二十九卷（一九〇）。

中宗景龍四年（七一〇）於化度寺設無遮大會（一九一）先是神龍二年（七〇六）八月，太宗第八子越王貞撰《隋大善知識信行禪師興教之碑》，薛稷正書，立於長安。此碑於三階教義，闡發尤精，為傳世三階教寶笈，日本大谷大學藏有宋拓本，收入《宋拓墨寶二種》（一九二）。

敦煌寫卷中有關三階教資料不少。伯2412為《三階佛法密記》卷上及《書目》一卷；斯二四二三為《佛說示所犯者法鏡經》，景龍元年妙惠於崇福寺譯，為三階佛法之要籍；斯二五七四《禮佛懺悔文》即為信行禪師之晝夜六時發願法，可考三階教勤行儀式；又斯1306亦為三階佛法發願法。三階教詳矢吹慶輝之巨著，有關信行之論文亦多，不復備列（一九三）。

此寫卷字極莊重，不經意處，彌見法度。「顛」作「顚」，「槃」作「[illegible]」，「惱」作「[illegible]」，仍是北朝風趣；「愍」字缺筆，正避唐諱，似是初唐人書。

卷背有習書《千字文》七行及「天福伍年庚子歲正月一日」題記，字甚劣。

御註金剛般若波羅蜜經宣演卷上、卷中、金剛般若經宣演卷下
唐建中四年（七八三）義琳寫

本冊選錄此書寫卷凡三，但2173為卷上，但2113為同書卷中，伯2132為同書卷下。原書已收入《大正藏》第八五冊，二七三三號。首行題「御註金剛般若波羅蜜經宣演卷上，敕隨駕講論沙門道氤集」。

道氤為唯識學巨匠，法相宗第三祖濮陽大師智周之同學，開元十八年（七三〇），於花萼樓對御，與

道士尹謙論定佛道二教優劣。二十三年，於青龍寺宣講《御註金剛經疏》，世稱青龍大師。二十八年以病示寂，享年七十三歲。事跡詳《宋高僧傳》卷五。段成式《酉陽雜俎》續集卷七《金剛經》鳩異條：「開成元年（八三五），於上都懷楚法師處，聽《青龍疏》一遍。」《青龍疏》恐即道氤此書。

伯2173卷正書，每行約二十字，端謹沈著，法度森嚴，經生書之皎皎者。序稱「大泉獻」，即亥年之「大淵獻」（七三五），避高祖諱。與伯2113非出同一人之手。

伯2132每行約三十字，字較為細小，停勻秀整，含蓄不露筋力，亦是佳書。卷末一行題「建中四年（七八三）正月廿日僧義琳寫勘記」，又朱筆記云：「貞元十九年（八〇三）聽得一遍。又至癸未年（八〇三）十二月一日，聽第二遍訖。庚寅年（八一〇）十月廿八日，聽第三遍了。義琳聽常大德法師說」首行之下又有「義林」二字，殆即義琳之簡寫。中唐寫經卷之完整者，此卷可為代表。

唐玄宗註《孝經》、《道德經》、《金剛經》，張九齡有賀狀稱其「平分儒術，道已廣其家，僧又不違其願。三教並列，萬姓知歸。」宋時，莊綽言：「今《孝經》盛行，《道德經》亦有石刻，唯《金剛經》罕見於世[一九四]。」道氤此書，尚存於敦煌寫卷，蓋嘆今人眼福，過於宋人多矣。

《金剛般若經宣演》空海《御請來目錄》已著錄[一九五]，知此書早已傳入日本。法京所藏卷子由下列諸號綴成，伯2173+伯2330為卷上，伯2084+伯2113為卷中，伯2132為卷下[一九六]，仍非全帙。

玄宗御註《金剛經》，據《冊府元龜》卷五一帝王部：「（開元）二十三年九月，親註《金剛經》及修《義訣》。」張九齡《曲江集》有《賀御註金剛經狀》並御批。道氤《宣演》序文言：「大唐開元中歲次大泉獻，皇帝禦天下之二十三載……仍懷妙覺，註訣斯經。直照精微，洞開秘密。」記玄宗註此經在開元二十三年。

四分律刪繁補闕行事鈔下卷之下 唐廣德二年（七六四）義琳寫

此卷列伯2041，題為「四分律刪繁補闕行事鈔下卷之下」，並題「京兆崇義寺沙門釋道宣撰述」，收入《大正藏》第四〇冊，第一八〇四號，一二九—一五六頁。

此卷界以絲欄，密寫，每行三十許字，雜以行書，體勢扁闊，波磔生動，渾厚而有意致。末題「廣德貳年七月四日，僧義琳於西州南平城城西裴家塔寫訖故記」小字一行。義琳即建中四年書寫道氤《金剛般若經宣演》卷下者。廣德為代宗年號，其二年（七六四）在建中四年（七八三）之前十九年，比勘兩卷筆跡，義琳題記誠出一手，自為同人所書。若經文則《四分律》為行書，與《宣演》書風又復不同，覈以親筆題記，似《宣演》未必出於義琳之手，大可研究。

受菩薩戒文

此列伯2147號，紙尾有「受菩薩戒文一卷」題記。土橋秀高氏撰《敦煌本にみられる種々の菩薩戒儀」一文，所收斯坦因本《菩薩戒文》資料略備。其第二之IX收錄伯2020，為《大正藏》第四五冊，三九六頁上至三九七頁下之《受菩薩戒法》及同冊九六九頁中之《慈悲水懺法》(一九七)，細審之即是此文，法京編號實作伯2147，土橋氏誤矣。伯2020號正面為《受戒懺悔文》，背面為《粟特文》。

《受菩薩戒文》收入唐慧沼《勸發菩提心集》卷下（《慈悲水懺法》除外），亦題《大唐三藏法師傳西域正法藏受菩薩戒法》，據稱為三藏法師玄奘傳入中國者。慧沼本姓劉氏，名玄，彭城人，淄州大雲寺僧(一九八)。曾隨窺基法師學因明，又予義淨及菩提流志崇福寺《大寶積經》譯場。著《法華玄讚義決》一卷(一九九)。開元二年（七一四）示寂。事跡見《宋高僧傳》卷四。

此卷純為草書，筆圓氣厚，跳擲多姿。雜寫武后新字為草體，如⊙（日）、𠥱（月）、𠀑（天）、𠡦

（年）等，試舉一句為例：（圖二）

即「是聖天之初基，涅槃之正路。」則天時期草書墨跡罕見，備覺可貴。

瑜伽論手記

此卷編號列伯2037，卷甚長，為《瑜伽論手記》卷三十一至三十四。文已收入《大正藏》第八五冊，列二八〇二號，九三七—九四六頁。《大正藏目錄》題曰：「法成述，福慧記。」九三七頁則據斯四六三題曰：「《瑜伽論》第三十一手記，談述、福慧。」按「談述」字誤，應作「談迅」。斯4011為《瑜伽論》第三十一手記，題名談迅、福慧。「迅」字別從「走」，「走」與「辵」同。又同卷三十二、三十三、三十四皆有談迅、福慧名。斯2613為《瑜伽論》第四十三至五十手記，亦有談迅、福慧題名。又伯2083為法成之《瑜伽師地論分門記》，記隨聽者談迅、福慧。又伯2039為是記之卷四四至五十[二〇〇]，有福慧、談迅名及淨土寺藏經印。從上可斷「述」字乃「迅」之誤。

法成事跡詳見上山大峻著《大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究》上下篇[二〇一]，今不復贅。

此卷草書，信手寫來，全不經營，而行筆放縱，沈著處略帶章草意味，不作尖鋒，猶存古意。

妙法蓮華經玄贊卷第六

敦煌經卷中《法華玄贊》之寫本不一。此伯2176卷極長，起近卷六篇首處之「（況能信解）修諸善法二（種心城尚不能入，況能取為己）有卅卅（涅槃）亦言是身如城」句，訖於卷第六之篇終「卄卄（菩薩）昔時初發心，位如我今日，彼（既）究竟得，故我亦然，名皆已得，理無異故」句，末題「妙法蓮華經玄贊卷第六」一行（圖三），開首所缺不多。全文見《大正藏》第三十四冊，一七二三號，七五七—

七七八頁。

全文為草書，行筆渾灝流轉，生動跳躍，為唐草上品。

《法華玄贊》為唐窺基法師所撰。窺基本姓尉遲氏，卒於永淳元年（六八二）十一月十三日，享年五十一。事跡見《宋高僧傳》卷四義解篇第二之一。父尉遲敬宗，松州都督，伯父即尉遲敬德。門人慧沼著《法華玄贊義決》（參前文）。

東京書道博物館藏有《法華玄贊》共二卷，一為卷第四，一為卷第七。卷七末署：「天十二載七月廿三日夜彥時記[二〇二]。」知書者名曰彥時。玄宗天寶三年（七四四）改「年」為「載」[二〇三]，此「天」應是「天寶」，《昭和法寶目錄》作「先天十二載」，恐誤。

妙法蓮華經明決要述卷第四

此為伯2118，卷尾題曰：「妙法蓮華經明決要述卷第四」，背面即為《法華玄贊》卷第十。

此卷純為草書，信筆寫來，雜用破筆，鋒出頗尖，而厚重樸茂，近高閑一路。唐代僧人擅草書者多矣，此類書風，則康里子山所宗者也。

淨名經關中疏卷上 比丘歸真寫

《淨名經》即《維摩詰經》。僧祐《出三藏記集》卷一《胡漢譯經文字音義同異記》第四云：

> 天竺語稱《維摩詰經》，舊譯解云《無垢稱》，關中譯云《淨名》。「淨」即「無垢」，「名」即是「稱」。此言殊而義均也。

按梵語vi（無）mala（垢）kriti（稱）翻為「淨名」，辭較簡潔。

《淨名經關中疏》二卷，題「（唐）中京資聖寺道液集」。資聖寺在崇聖坊[二〇四]。此疏敦煌寫本甚多。

是卷編號為伯2222之d部份，末題：「淨名經關中疏卷上，歲次庚辰年十月六日，比丘歸真寫並受持記。《大正藏》收入第八五冊，二七七七號。又伯2191為《淨名經關中疏》卷下，文亦見同冊。全卷作草書，筆圓體厚，略帶章草意，頓挫欹側，行密而意疏，自玄宗以後，用筆趨於肥扁，亦風氣使然也。斯6810及斯6503皆為《淨名經關中疏》卷上。後者有題記略云：「時番中歲次乙酉，於報恩寺寫訖，比丘神應記。」時敦煌已在吐蕃統治之下。又斯3475亦是此書卷上，題記稱：「巨唐大曆七年（七七二）三月二十八日，沙門體清於虢州開元寺為僧尼道俗敷演此經，寫此疏，以傳來學。」「又至辰年九月十六日，弟子索遊巖於大蕃管沙州，為普光寺比丘尼普意，轉寫此卷訖。」為秀整正書，前後字體一致，蓋陷蕃後書。辰年疑即貞元四年之戊辰（七八八）。

此書唐時傳入日本已甚多，備見圓仁《日本國承和五年入唐求法目錄》[二〇五]、圓珍《智證大師請來目錄》[二〇六]。

因明入正理論後疏

敦煌寫卷中有關《因明》者甚少，以英法所藏而論，祇有斯4956為玄奘譯商羯羅主著之《因明入正理論》、斯2437文軌《因明入正理論疏》及伯2063之《因明入正理論略鈔》與《因明入正理論後疏》（尾題《因明入正理論後疏要》）等數卷而已。《後疏》標題下署「慈恩寺沙門淨眼續撰」。

考《大正新脩大藏經勘同目錄》，玄奘譯《因明正理門論本》下，列有《淨眼疏》三卷。又玄奘譯

《因明入正理論》下，有《淨眼別義鈔》一卷（二〇七）。日僧鳳潭纂《扶桑藏外現存目錄》內，有淨眼《因明疏》一卷（二〇八）。然《高麗》本與《大正》本《大藏經》皆未收淨眼著作，據《佛書解說大辭典》卷一，《淨眼疏》及《別義鈔》亦作缺本。故此伯2063號為今僅存孤本，極為珍貴。

此《後疏》部份，起於《因明入正理論》之「如是等似、宗、因、喻言，非正能立」句，止於最末「論曰：已宣少句義，為始立方隅，其間理非理，妙辯於餘處」，蓋訖終篇。知淨眼此《疏》，及取奘師所譯本逐句解說。故《勘同目錄》於《因明正理門論本》下列淨眼此《疏》實誤。

今《後疏》所餘者，止是《因明入正理論》全書五分之一而已，由「續撰」二字，推知應有《前疏》，則以稱三卷本者為是。

淨眼此《疏》屢見他書徵引。如日本興福寺藏俊於仁平元年（一一五一）編《因明大疏鈔》卷十引《淨眼疏》云：

> 問：第二、第八是正因收。且如不成因，亦於同有異無，應是正因耶。
> 答：因遍宗法，方論九句。既不成因，何用同有異無之相，故非第二、第八所收。
> 問：相違決定，及法差別相違因等，亦是第二、第八所收，應是正因耶。
> 答：正因必是第二、第八所收。不得（說）第二、第八皆正因。攝約此義，說亦不相違。

此段文字已全見於伯2063卷中，在《略鈔》部份。（圖四）按陳那之說「九句因」中，惟第二句「同在同品中有，在異品中無」及第八句「因在同品中俱（有與無），在異品中無」兩句是為「正因」。淨眼所謂「因遍宗法」，即指「因三相」中之「遍是宗法」（paksaaharmata）。

藏俊《大疏鈔》卷四十一末列因明諸著作，無淨眼之《疏》，蓋據《因明論疏明燈鈔》轉引者（二〇九）。

《因明論疏明燈鈔》六卷，日本秋篠寺僧正善珠集，內亦屢引《淨眼疏》，舉一為例：

> 陳那所道四十餘部者，眼法師云：西方內道外道〔總有〕一百餘部，皆申立破之義。總號因明（二一〇）。

「眼法師」云云，已見此卷《略鈔》之「第二釋論題目」下（圖五）。此條，《因明大疏鈔》卷一（第四四〇頁）及定賓《理門論疏》均引之。

善珠此書撰於天應元年（七八一），乃在唐世即建中二年，與淨眼年代極相近，彼蓋親見淨眼所著書者。

慈恩大師窺基《因明入正理論疏》卷上第四釋本文中云：「陳那以後，略有三釋（二一一）。」《明燈鈔》卷一云：

> 此三釋者，是誰所傳？第一釋者，淨眼師之所傳也；第二釋者，文軌師之所傳也；第三釋者，大乘基所傳也。前二傳者，各見彼疏，第三傳者。即此文耳（二一二）。

足見淨眼因明說之受重視，可與文軌、窺基相伯仲。時文軌主大莊嚴寺，著《因明入正理論疏》三卷。《大疏鈔》卷三十四（七一三頁）云：

> 貞松房云：雖文軌與慈恩（窺基）同時人，而所以云古人者，蓋以文軌疏先出，慈恩疏後述。然以先出名為古人也。

據是知文軌《疏》蓋在窺基之前者。

《大正》本《因明入正理論》卷末有《後序》一篇，云：「貞觀二十一年（六四七）秋八月六日，（玄奘）於弘福寺譯訖。」附記時與其事之僧眾名，後來對因明有所論疏者有下列諸人：

大總持寺玄應著《疏》三卷。弘福寺文備著《疏》三卷、《註釋》一卷、《鈔》一卷[二一三]。蒲州棲巖寺神泰著《述記》一卷[二一四]、《疏》二卷[二一五]。

永徽六年（六五五）五月，玄奘又譯陳那《理門論》。譯經僧棲玄以其書示呂才[二一六]，才因撰《因明註解立破義圖序》，與之辯難。後在慈恩寺與玄奘對定，呂氏詞屈。此為中國邏輯學史上一重要事件。後彥悰特將呂才此《序》收入《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷八，又稱「譯寮僧伍，競造文疏」[二一七]，其時參與討論者甚眾，可見太宗、高宗時，因明成為熱門之學，極一時之盛。今觀淨眼《略鈔》屢言「疏解」及「諸師釋云」等語，知於各家之書嘗斟琢損益。

淨眼事跡不詳。《大疏鈔》卷十（四八七頁）註云：「玄應、淨眼，其心同也。」由此推測，淨眼恐為玄應晚輩。

此卷字極草，運筆圓熟。字不連綿，而意趣一貫。字體寬壯沈厚，可見唐人草法。

大乘起信論略述卷上並序

此卷列伯2141號，題「建康沙門曇曠撰」，正文前有澄漪序。伯2062亦為曇曠《大乘起信論略述》卷上，書法行草間用。

曇曠原籍建康，其事跡詳見上山大峻著《曇曠と敦煌の佛教學》[二一八]。按此處之建康乃指建康軍。《新唐書・地理志》：「甘州張掖郡，西北百九十里祁連山北有建康軍，證聖元年（六九五）王孝傑置

軍。」

斯2436號亦為曇曠此書卷上，草書甚佳，末記「寶應貳載（七六三）玖月初，於沙州龍興寺寫訖。」然無澂漪序。今原文已收入《大正藏》第八五冊，第二八一三號，第一〇八九—一一〇三頁。

曇曠《大乘百法明門論開宗義決序》稱：

> 初在本鄉，切《唯識》、《俱舍》。後遊京鎬，專《起信》、《金剛》。及旋歸河右，方事弘揚……始在朔方，撰《金剛旨讚》，次於涼城，造《起信廣釋》。後於甘州，撰《起信銷文》。後於敦煌，撰《入道次第開決》，撰《百法論開宗義記》……其時巨唐大曆九年（七七四）歲次寅三月二十三日（二一九）。

據此知《大乘起信論略述》撰於甘州。

作《序》之澂漪，當是五臺山僧人。英倫斯三九七記五臺各寺主講大師名號，有彌勒院澂漪，文殊院繼倫。彌勒院之澂漪應即《大乘起信論略述》題序之澂漪。繼倫本姓曹氏，晉陽人，主持并州崇福寺佛山院。宋開寶二年（九六九）卒，享年五十一（二二〇）。

此卷為草書，筆畫肥厚，稍用側鋒，舒展中見遒勁，落紙飛動，瀏漓頓挫，極有風緻。

二教論

此卷列伯2587號，殘存六十四行（二二一），道尾均缺，起「別部司馬張脩將兵掩煞漢中太守」句，訖篇終「僕誠不敏，謹承嘉誨」句。實為北周道安《二教論》中之「服法非老第九」及「依法除疑第十」二篇原文。《二教論》經唐道宣編入《廣弘明集》卷第八《辯惑篇》第二之四，共十二篇（二二二）。



圖一　伯二一七六
紗法蓮華經玄贊



圖二　伯二一四七
受菩薩戒文



圖一　伯二〇七八
《佛說觀三昧海經》
卷第四

石室此本前半既缺，所錄兩篇，亦多殘脫（二二三）。惟篇末多出「大乘寺比丘僧安曰」之上奏文，為道宣所刪去者，至可寶貴。大淵忍爾已錄入《敦煌道經目錄》一〇九頁，惟微有差失，今為校正，重錄如下：

上奏文釋文

大乘寺比正僧安曰、皇帝大檀越。蓋聞 山岳極大，不壓微塵之點；溟海至廣，豈憚涓泝（流）之歸。伏惟 皇帝聰聖玄覽、膺歷受圖、德覆入荒、智周萬品，撫六合而洞重玄，開兩儀而新造化。言尚其辭，因感通而設教；動尚其變，乘大和而易俗。弘秘典於未聞，啟靈管以通照；振四藏之頽綱，維九流之絕紐。上宣衢室，闢不諱之門；下廓靈臺，納蒭堯（荛）之語。遂使狂夫野議、輒獻簡言，靈潤遊埃、望裨（卑）嵩壑。敢竭愚庸，寄興賓主。蕞（纂）二教論一十兩篇，辭縱鄙陋，頗依典籍，謹已申聞。請垂照覽，輕陳旺（皇）覽。

此卷不避「慳」、「廣」與「民」、「治」等隋、唐諱字。稱「大周馭寓（宇）」，於「皇帝」上空一格，且多北朝異體；如「肉」之作「宍」，「擊」之作「擊」，「逮」之作「逯」，「竊」之作「𥨊」，「邪」之作「耶」，「蒭」之作「茤」，「壑」之作「𡋯」等，似尚是北周時書體。

道安事跡詳《續高僧傳》卷二十三（二二四）。稱其憑（馮）翊胡城人，隱於大白山，住大陟岵寺，後敕住大中興寺。此卷則自稱大乘寺僧。神清《北山錄》卷第九云：「昔周道安《二教論》」、隋彥琮《通極論》，恣縱心目，出沒玄奧（二二五）。」頗受稱許。《佛祖統紀》卷三十八云：

〔周武帝建德三年（五七四）〕六月詔：釋道有名德者，別立通道觀，置學士百二十員，著衣冠笏履，以彥琮等為學士。沙門道安有宿望，欲官之，安以死拒，號慟不食而終。前曾作《二教論》（二二六）。

《續高僧傳・本傳》云：

至〔天和四年（五六九）〕四月初，敕又廣召道俗，令極言陳理。又敕司隸大夫甄鸞詳佛、道二教，定其先後淺深同異。鸞乃上《笑道論》三卷……至五月十日，〔周武〕帝又大集羣臣，詳鸞上論，以為傷蠹道士，即於殿庭焚之。道安慨時俗之混並，悼史籍之沈網，乃作《二教論》。

知此篇實先作於天和四年。據《本傳》：

至建德三年歲在甲午五月十七日，乃普滅佛、道二宗，別置通道觀，簡釋、李〔道〕有名者，並著衣冠為學士……〔道〕安削跡潛聲，逃於林澤……及其即世也，乃作《遺誡九章》以訓門人。

其行誼若此。

隋以前墨跡不多，此卷信手寫來，古質之味，猶勃鬱於行間。持與保定五年〔五六五〕《十地義疏》相較〔二二七〕，波磔收筆，頗多相似之處，蓋信其出於宇文周時僧人手筆。

閱紫錄儀 唐開元二十三年（七三五）

法琳《辯正論》卷二云：

道門齋法，略有二等，一者極道，二者濟度……濟度者依經有三錄（籙）七品。三錄者，一曰金

錄……二曰玉錄……三曰黃錄……[二二八]。

籙有閱籙，有醮籙。伯2394號即《閱眾籙儀》，即閱籙之類。此卷列伯2457號，為紫宮籙中舉行醮儀之殘件。三年一度作醮，故卷末特別記明「三年一說」[二二九]。

此卷為唐玄宗時東都寫本，末題：「開元廿三年太歲乙亥九月丙辰朔十七日丁巳，於河南府大弘道觀……奉為開元神武皇帝，寫一切經。」《元和郡縣圖志》卷五河南府條：「顯慶二年（六五七）置東都。則天改為神都。神龍元年（七〇五）復為東都。開元元年（七一三）改洛州為河南府。」此題稱河南府，正為開元時制。

所云「一切經」，指一切道經。斯1513《御製一切道經序》存二十一行[二三〇]，《道藏》先天年間（七一三），玄宗敕太清觀主史崇玄及太清觀、玄都觀、東明觀、大福唐觀、玉京觀大德、昭文館、崇文館學士，《撰一切道經音義》。開元中，遣使蒐求道經，纂《三洞瓊綱》三千七百四十四卷（一作五千七百卷）[二三一]。此卷或即當時為一切道經而寫者，《道藏》所無，《敦煌祕籍留真》印出末尾一段，現收入大淵忍爾《敦煌道經・圖錄編》，第七一三—七一五頁。

卷末記：「經生許子顒寫，修功德院法師蔡茂宗初校，京景龍觀上座李崇一再校，使京景龍觀大德丁政觀三校。」十分慎重，校勘再三。唐代道觀寫經有校字人制度，詳《麟臺故事》記載，此即為至佳例證。

題記所云「京景龍觀」，考《混元聖紀》卷八：「（開元三年三月），置石幢於景龍觀，令天臺山道士司馬承禎，依蔡邕石經三體，寫老君《道德經》鐫之[二三二]。」宋敏求《長安志》卷八：「景龍觀在唐京城南崇仁坊，天寶十二年（七五三）改為玄真觀。」是卷題開元二十三年，時景龍觀尚未改名也。

唐代尊重道教，長安道觀官式寫經之制，賴敦煌石室所藏卷子提供最確鑿之資料。董逌《廣川書跋》卷八論「唐經生字」：

書法要得自然。其於規矩權衡，各有成法，不可遁也……後世論書法太嚴，尊逸少（王羲之）太過。如謂黃庭清濁字三點為勢，上勁、側中、偃下，潛挫而趯鋒。……如此論書，正可謂唐經生等所為字。

今觀道經寫卷，洵是唐經生字之極則。論敦煌書卷之書法，此點不可不知，故為拈出，以供研討云。

註釋

（一）《石墨鐫華》卷二「醴泉銘」條。
（二）《秋澗大全集》卷九六《玉堂嘉話》。
（三）《虛舟題跋》。
（四）《釋氏稽古錄》卷三僧錄條。
（五）《釋門正統》卷四。
（六）按李氏實諱義，字克讓。
（七）下文「乾祐六年己酉」，「六」字當為「二」字之誤。
（八）《大正藏》第五二冊，四一七－四一八頁。
（九）《敦煌莫高窟早期洞窟雜考》，《大公報在港復刊周年紀念文集》，三九四頁。
（一〇）《唐代長安與西域文明》，三九四頁。

（一一）《吐魯番出土文書》第一冊。

（一二）《崇文總目》著錄。又陳振孫《直齋書錄解題》卷七云：「有序稱天成四年（九二九）沙州傳舍集，敘張義潮本末及彼土風物甚詳。蓋以續劉昫《燉煌實錄》，故稱《新錄》。」

（一三）《文物》一九七二年第二期。

（一四）《魏書》卷十敬宗孝莊帝本紀：「〔永安三年八月〕丁卯，封瓜州刺史元太榮（即元榮）為東陽王。」

（一五）《大正藏》第五〇冊，二〇六一號，七二七頁。

（一六）釋道原《景德傳燈錄》卷十二鄂州灌谿志閒禪師條。

（一七）《大正藏》第五〇冊，二〇六一號，七六九頁。據此知志閒嘗為靈默作《行實》。

（一八）孟簡即韓愈《答孟尚書書》之孟簡，參《韓昌黎文集》（馬其昶校注本）第三卷。《新唐書》卷一六《孟簡傳》：「簡佞佛過甚。」

（一九）《大正藏》第五〇冊，八一五頁。

（二〇）一九六八年京都法藏館出版。

（二一）《禪の語錄》第二卷，一九七一年東京筑摩書房出版。

（二二）田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，五七一—五七二頁及六一三—六一四頁；椎名宏雄《北宗燈史の成立》，《講座敦煌》第八卷《敦煌佛典と禪》，五三一—七六頁。

（二三）參《鳴沙餘韻解說》，五二頁。又大智禪師師事東都大福先寺朏法師事，見嚴挺之《大智禪師碑銘》（《全唐文》卷二八〇）。

（二四）《禪宗史研究》，四二二頁。

（二五）《傳法寶紀の完帙について》，《神田喜一郎全集》第三卷，四二五頁。

（二六）《大正藏》第五五冊，二一六五號，一〇七五頁。

（二七）《大正藏》第五五冊，二一六六號，一〇七七頁。

（二八）《東方學報》（京都）第三五冊敦煌研究專號。

（二九）《周一良先生八十生日紀念論文集》，一九九三年北京中國社會科學出版社刊。

（三〇）竹添光鴻《左傳會箋》云：「此不腆宜訓為不多。」

（三一）據文意，原文「來」為「而」之誤。

（三二）「驚」，原誤書作「經」，點去。

（三三）向達《羅叔言補唐書張議潮傳補正》，《唐代長安與西域文明》，四二〇頁。案P為伯希和編號，C為張大千編號。

（三四）藤枝晃《敦煌千佛洞の中興》，《東方學報》（京都）第三五冊，七六—七七頁及八三—八六頁。

（三五）《大陸雜誌》第二七卷第五期，後收入其《敦煌論集》。

（三六）中央研究院《歷史語言研究所集刊》第七本第三分所收。

（三七）題名所記羅盈達職銜為「河西應管內外諸司馬步軍都指揮使銀青光祿大夫檢校工部尚書兼御史大夫上柱國」。為避繁雜，今省職銜，簡稱題名。

（三八）《大陸雜誌》第六三卷四期。

（三九）岳飛《滿江紅》「空悲切」，「切」字用法與此二「切」同。陳氏臆改為「怮」，不必。

（四〇）本《叢刊》第四冊牒狀所收。參王重民《金山國墜事零拾》，《國立北平圖書館館刊》第九卷第六號，一四頁。

（四一）末松保和博士古稀記念會編《古代東アジア史論文集》下卷，四二一—四六二頁。

（四二）《藝文類聚》卷八八引。

（四三）班固《兩都賦序》：「內設金馬石渠之署。」《五臣注文選》卷一：「（張）銑曰：石渠，閣名，主校秘書，蕭何所造。」

（四四）選舉程序，詳參《通典》卷一五選舉三大唐條。

（四五）《大正藏》第五十五冊，二一六七號，一〇八七頁。

（四六）安家瑤《唐永泰元年（七六五）—大曆元年（七六六）河西巡撫使判集研究》，北京大學中國中古史研究中心編《敦煌吐魯番文獻研究論集》，一九八二年，二三二—二六四頁。

（四七）詳池田溫《敦煌本判集三種》注九。

（四八）同書所收北宋時《上樑文》，除王安石一文外，有楊億《開封府上梁文》、陳履常《披雲樓上梁文》，然不見「兒郎偉」三字。

（四九）《司空表聖文集》卷十。

（五〇）《攻媿集》卷七二。參呂叔湘《說們》，《漢語語法文集》，頁一四五。

（五一）D. Eliasberg, "L'expression eul-lang-wei dans certains manuscrits de Toeun-houang", *Nouvelles contributions aux études de Touen-houang,* pp.261-271.周紹良《敦煌文學兒郎偉並跋》，《出土文獻研究》，北京，一九八五年；黃征《敦煌願文兒郎偉考論》，杭州大學中文系與文學所合編《文學論叢》，杭州，一九九二年。

（五二）榮新江《關於沙州歸義軍都僧統年代的幾個問題》，《敦煌研究》一九八九年第四期，七四頁。

（五三）《敦煌莫高窟內容總錄》，二四頁。

（五四）《一九八七年敦煌石窟研究國際討論會文集》，三三六—三四九頁。

（五五）《釋迦方志・遊履篇》第五，《大正藏》第五一冊，第二〇八八號，第九六九頁。

（五六）《釋迦方志序》。同上，《大正藏》，第九四八頁。

（五七）詳范祥雍《大唐西域記闕文考辨》，《文史》第一三輯。

（五八）《中印文化關係史論文集》，北京：三聯書店，一九八二年，一七九—三〇八頁。

（五九）參V. S. Agrawala, *India as Known to Pānini,* Lucknow: University of Lucknow: 1953，首章Pānini: his life and work, pp.462-464。

（六〇）向達輯《大唐西域記古本三種》引言，北京中華書局，一九八一年，第八頁。

（六一）《伯希和劫經錄》，《敦煌遺書總目索引》，第二六六頁。

（六二）贊寧《大宋僧史略》卷上「浴佛」條：「東夏尚臘八，或二月、四月八日，乃是為佛生日也。」（《大正藏》第五四冊，第二一二六號，第二三七頁。）是釋迦誕生日，除臘八及四月八日之外，又有二月八日一說。

（六三）《唐會要》卷二九「節日」條，《貞元五年（七八九）正月十一日敕》及李肇《國史補》卷下。

（六四）開元二十九年當公元七四一年

（六五）《大正藏》第五四冊，第二一二七號，第二八七頁。

（六六）《伯希和劫經錄》，《敦煌遺書總目索引》，第二八四頁。

（六七）《大正藏》第五〇冊《史傳部》，第二〇六〇號，第六〇八—六〇九頁。

（六八）嚴可均據《廣弘明集》卷三二、卷二七上輯得曇瑗書札二篇，（但此二篇皆在《大正藏》所收《廣弘明集》卷二十七。《廣弘明集》無三十卷）收入《全陳文》卷十八。又《全陳文・曇瑗小傳》記「有集六卷」。

（六九）《新唐書・宰相世系表》第十四上。

（七〇）參看本書碎金部份。

（七一）陳祚龍《敦煌張議潮寫本封常青謝死表聞校證》，《敦煌學海探珠》下冊，第二八四—二八五頁。

（七二）《敦煌吐魯番文獻研究論集》，北京，一九八二年，第五〇九—五二七頁。

（七三）《唐會要》卷四七議釋教上繫此事於大曆十三年四月誤。詳參陳英英《考釋》，第五二三—五二六頁。

（七四）參釋鎮澄《清涼通傳》卷七。

（七五）《廣韻》入聲三燭「曲」字下同音字（丘玉切）有「匡」，釋為「匣也」。《說文》十二篇下曲部有「𠚕」字，「骫曲也」。段注：「今人用委曲字，古用骫𠚕。」可證「迋」即「匡」字而讀為「曲」。「曲」與下句「竹」合韻。

（七六）見《張淮深碑》，參看榮新江《敕河西節度兵部尚書張公德政之碑校考》，《周一良先生八十生日紀念論文集》，北京，一九九三年。

(七七)參向達《羅叔言補唐書張議潮傳補正》(《唐代長安與西域文明》,第四二〇頁)及謝稚柳《敦煌藝術敘錄》,第一〇二頁。

(七八)《宋高僧傳》卷第六《唐京師西明寺乘恩傳》:「(釋乘恩),及天寶末,關中版盪,因避地姑臧……自是重撰《百法論疏》並鈔,行於西土。迨咸通四年三月中,西涼僧法信精研此道,稟本道節度使張議潮表進恩之著述。」(《大正藏》第五〇冊,第二〇六一號,第七四三頁。)

(七九)收入《羅雪堂先生全集》續編一《丙寅稿》,臺灣文華出版公司印本。

(八〇)「㪷」即「斗」俗字。十斗為斛。此記所得油、粟等數。

(八一)「乙卯」疑為太和九年(八三五)。參竺沙雅章《敦煌の僧官制度》,《東方學報》(京都)第三一冊,第一二九頁。

(八二)今收入余主編之《敦煌邈真讚校錄並研究》第三五號。

(八三)Chen Tsu-lung, *La Vie et les Oeuvres des Wou-Tchen*, Paris, 1966.

(八四)伯3730云:「又去子丑二年儭狀無名,不霑毫髮。伏望教授和尚高明,廣布慈雲……請乞處分。寅年八月□日,沙彌尼法相謹牒。業報纏身,據眾咸委。慈心振濟,雅合律宗。請儭司依例支給。廿七日,洪辯。」儭狀即布施分配簿。

(八五)《百丈清規證義記》卷五。《續藏經》第一輯第二編第十六套第四冊,第三五三—三五四頁。

(八六)「出唱」以前誤說為「唱曲」,實為「唱衣」。詳張永言《關於一件唐代的唱衣歷》,《文物》一九七五年第五期。又《望月佛教大辭典》第三卷,第二五五三頁:「唱衣,云得僧之唱和以分配亡僧之三衣等。即見分形……又生前有債,或要辦療養送葬等費時,豫估遺物價值,集眾示之,讓渡競賣,稱為估唱、提衣、估衣或賣衣。」

(八七)榮新江《敦煌卷子札記四則·關於曹議金的去世年月問題》,《敦煌吐魯番文獻研究論集》第二輯,一九八三年,第六三一—六三七頁。

（八八）《國立北平圖書館館刊》第九卷第六號，第五—三二頁；又收入王重民《敦煌遺書論文集》（中華書局，一九八四年刊），第八五—一一五頁。《沙州萬人上回鶻天可汗書》，池田溫《中國古代籍帳研究》，第六一三—六一四頁亦有錄文。

（八九）陳祚龍《中世敦煌婦女出家、入道、受戒、弘法之一斑》，《敦煌簡冊訂存》，第三五—三六頁。

（九〇）陳祚龍《莫高窟壁畫表隱》，《敦煌資料考屑》，第二九〇—二九二頁。

（九一）及伯希和編號第165號窟，張大千編號第一五五號窟。

（九二）榮新江《晚唐歸義軍李氏家族執政史探微》，《文獻》一九八九年第三期，第八九頁。

（九三）同前注，第九六—九七頁。

（九四）《舊唐書・昭宗本紀》：「〔光化三年八月〕己巳制：前歸義軍節度副使，權知兵馬留後，銀青光祿大夫，檢校國子祭酒，監察御史，上柱國張承奉，為檢校左散騎常侍兼沙州刺史，御史大夫，充歸義節度，瓜、沙、伊、西等州觀察處置押蕃落等使。」

（九五）榮新江《金山國史辨正》，《中華文史論叢》第五〇輯，一九九二年，第七三—八五頁。

（九六）參James Russell Hamilton, *Les Ouighoursa l'epoque des Cinq Dynasties d'apres les documents chinois*, Paris 1955.

（九七）此文書中有「可汗是父，天子是子」，「兩地既為子父，更莫信讒」。

（九八）參看二玄社《書跡名品叢刊》三四。

（九九）《丙寅稿》，《羅雪堂先生全集》續編一所收。

（一〇〇）《妙法蓮華經》卷第四《提婆達多品》第十二：「龍天八部，人與非人，皆遙見彼龍女成佛。」（《大正藏》）第九冊，第二六一號，第三五頁）

（一〇一）參看《翻譯名義大集》，第三二一五頁。

（一〇二）一作「阿薩蘭汗」。Arslan即「獅子」之義。

(一〇三)參《遼金北邊部落考》(《西域南海史地考證論著彙輯》，第一九二頁，中華書局刊)，又有關韃靼之論著有王國維《韃靼考》(《蒙古史料校註四種》所收)，蔡美彪《遼金石刻中的韃靼》(北京大學《國學季刊》第七卷第三期)，羅繼祖《東北史話「阻卜即韃靼」》(《楓窗脞語》，第一六五頁)，松井等《阻卜考》(《滿鮮地理歷史研究報告》一)，箭內亙《韃靼考》(同上五，後收入《蒙古史研究》，王國維漢譯收入《王觀堂先生全集》十三)，小野川秀美《突厥碑文譯註》(《滿蒙史論叢》四所收)，前田直典《十世紀の九族韃靼——蒙古人の蒙古地方の成立》(《東洋學報》第三二卷第一號，後收入同氏《元朝史の研究》)，王靜如《論阻卜與韃靼》(《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》第二本第三分)，徐炳昶《阻卜非韃靼辨》(《女子大學術季刊》第一卷第一期)。

(一〇四)王國維校輯本(《王忠慤公遺書》三集)。

(一〇五)李符桐《回鶻史》附錄《回鶻交聘表》，第三一頁。

(一〇六)《大正藏》第四九冊史傳部，三七八頁。參看林悟殊《摩尼教下部讚漢譯年代之我見》，《文史》第二二輯。

(一〇七)山口瑞鳳《吐蕃支配期以後の諸文書》，《講座敦煌》第六卷《敦煌胡語文獻》，第五一八—五一九頁。

(一〇八)James Hamiton, Autour du manuscrit Staël-Holstein, *T'oung Pao*, XLVI, 1958,p.158。森安孝夫《ウイクルと敦煌》，《講座敦煌》第二卷《敦煌の歷史》，第三〇三頁。

(一〇九)*Journal Asiatique*, Paris 1911,1913.

(一一〇)《大正藏》第五十四冊外教部，第一二八〇頁有錄文。今有林悟殊《摩尼教及其東漸》附載精校本。

(一一一)石田幹之助《敦煌發見摩尼光佛教法儀略に見えたる二三の言語た就いて》，《東亞文化史叢考》，第二九一頁。東洋文庫刊。

(一一二)*T'oung Pao*, 1929, pp. 201-266.

(一一三)《亞洲民族研究所敦煌寫本註記目錄》第一冊，七六七頁所揭影本。「節度使」系以小字寫於「燉煌王」右側。

(一一四)延恭諸書異名有元恭(《新五代史》卷七四吐蕃條)、延繼(《宋史・太祖本紀》建隆二年十一月條)、延

敬（《續資治通鑑長編》卷二建隆二年條）。

《續資治通鑑長編》卷三建隆三年（九六二）正月丙子條記，以延敬為瓜州防禦使，賜名「延恭」。因避宋祖諱而改。

（一一五）宗壽，避遼興宗諱「宗真」，史家去其「宗」，作「曹壽」。

（一一六）宗久，《文獻通考》作「宗允」，《宋會要》作「宗久」或「宗以」，不知何者為是。

（一一七）賢順，《遼史・聖宗紀》與《遼宣徽南院使韓橁墓志銘》作「曹恭順」；《遼史・屬國表》作「曹順」，因避遼景宗諱「賢寧」，除「賢」字，或改「賢」為「恭」。《韓橁墓志銘》見田園一龜《滿洲金石志稿》第一冊，第三四頁，羅福頤《滿洲金石志》卷二。又此墓誌出土經過，詳見田園一龜《朝陽縣初土の韓公墓志に就いて》，《奉天圖書館叢刊》第二十冊。

（一一八）賢惠，《宋史》卷四九〇作「延惠」，誤。

（一一九）張廣達、榮新江《關於唐末宋初于闐國的國號、年號及其王家世系問題》，《敦煌吐魯番文獻研究論集》，第一九九頁。

（一二〇）參本冊上文。

（一二一）謝稚柳《敦煌藝術敘錄》，第九〇頁。

（一二二）同上引謝書，第一三四頁。

（一二三）同注一一九引張榮文，第二〇〇—二〇一頁。

（一二四）詳參拙著《選堂集林・史林》上冊，第四一一頁。

（一二五）二玄社《六朝寫經集》二一。

（一二六）同前注一二一。

（一二七）《古經圖錄》一九四。

（一二八）《元和郡縣圖志》。

（一二九）《魏書・尉古真附傳》。

（一三〇）《歷代三寶記》，第九六頁。

（一三一）《高僧傳》卷十一《明律篇》第五論。

（一三二）見《歷代名畫記》。

（一三三）《吐魯番考古記》。

（一三四）斯2067。

（一三五）按：此處借「㑨」為「身」。《說文》：「㑨，神也。」

（一三六）「㓹」字見《張猛龍碑》。

（一三七）二玄社《六朝寫經集》十三。

（一三八）參《選堂集林・史林》，第四四六頁。

（一三九）見僧祐《出三藏記集》序卷第十。

（一四〇）《大正藏》本第二五冊，四四三—四四八頁。《大正》本列第二十七品，編次略異。

（一四一）守屋孝藏氏藏，《古經圖錄》，一九七頁。

（一四二）二玄社《六朝寫經集》二〇。

（一四三）二玄社《六朝寫經集》二三。

（一四四）殘文載《藝文類聚》卷七七，《全後魏文》卷五一。

（一四五）懿字元達，為齊東昏侯所害，天監元年（五〇二）追封長沙郡王，謚「宣武」。敷字仲達，建武四年（四九七）薨，入梁追贈司空，封永陽郡王，謚曰「昭」，事跡俱見《梁書》卷二十三。

（一四六）二玄社《六朝寫經集》三〇。

（一四七）斯一三一七。

（一四八）《敦煌吐魯番文物》展品三。

（一四九）《大正藏》第三三冊，第三六一頁。
（一五〇）參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》北縣之佛學「真諦之年歷」。
（一五一）《大正藏》第五〇冊，第四三〇—四三二頁。
（一五二）《中印文化關係史論文集》所收之《列子與佛典》。
（一五三）《一節歷史掌故，一個宗教寓言，一篇小說》，《文藝研究》一九八三年第四期。
（一五四）《敦煌古圖書兩種蠡測》，《香港中文大學中國文化研究所學報》第一〇卷上冊。
（一五五）黃徵《敦煌陳寫本晉竺法護譯佛說生經殘卷伯二九六五校釋》，《敦煌語言文學論文集》，杭州，一九八八年。
（一五六）《說文》有「摵」字，「搖也」，即「撼」本字。
（一五七）俱見二玄社《六朝寫經集》。
（一五八）《張說之文集》卷十七。
（一五九）《書法叢刊》三，一九八二年。
（一六〇）收入《大正藏》第七冊，第三五三號。
（一六一）《續高僧傳》卷五，第四六二頁。
（一六二）此卷已收入《大正藏》第八五冊二七六一號，第二五三—二六一頁。
（一六三）《新編漢文大藏經目錄》，第一二四頁一五〇七號，齊魯書社一九八〇年刊。
（一六四）道岳見《續高僧傳》卷十三。
（一六五）《大正藏》第三〇冊，第一五七九號。
（一六六）《出三藏記集》卷第二，第一四頁。
（一六七）參內藤龍雄《敦煌出土眾經別錄殘卷》，《大崎學報》一二三號，一九六七年，九一—九七頁；又《敦煌ペリオ本三八四八殘缺經典目錄について》，《印度學佛教學研究》一七卷一號，一九六八年，二六八—二七〇頁，又《眾經別錄の目錄的研究》，《大崎學報》一二四號，一九六九年，九四—一二二頁；潘重規

《敦煌寫本眾經別錄之發現》，《敦煌學》第四輯，一九七九年，六一—七九頁；Jean-Pierre Drège, *Les bibliothèques en chine au temps des manuscrits*. Paris 1991, pp.187-188。然伯三七四七及斯二八七二是否《眾經別錄》，尚有不同意見，詳參譚世保《漢唐佛史探真》，廣州，一九九一年。

（一六八）詳參白化文《敦煌寫本眾經別錄殘卷校釋》，《敦煌學輯刊》一九八七第一期，第一四—二五頁。

（一六九）《大正藏》第一四冊，第四七五號。

（一七〇）《大正藏》四七四號支謙譯本亦無。

（一七一）上海博物館藏，所書則為吳支謙譯本。

（一七二）參《大正藏》第八五冊古逸部，二七六八—二七七五號。

（一七三）北涼浮陀跋摩、道泰等譯。《大正藏》第二八冊，第一五四六號，第三八〇—三八三頁。

（一七四）二玄社《隋唐寫經集》一三。

（一七五）據《敦煌遺書總目索引》，第六六一頁。

（一七六）二玄社《隋唐寫經集》一五、一六、一七。

（一七七）《大正藏》第五〇冊，二〇五四號。參《宋高僧傳》卷十七《唐京兆魏國寺惠立傳》。

（一七八）參《宋高僧傳》卷十《道宣傳》及卷四《道世傳》。

（一七九）《邊疆研究論叢》，一九四四年。

（一八〇）陳國燦《武周時期瓜沙地區的吐谷渾歸朝事跡》，《一九八三年全國敦煌學術討論會文集・文史遺書編》上。

（一八一）參看《敦煌吐魯番文獻研究論集》，二三三—二三五頁安家瑤論文。

（一八二）參神田喜一郎著《畫禪室隨筆講義》，第二八頁；中田勇次郎譯《海岳名言》，《中國書論大系》第四卷，第三七〇—三七一、三七五頁。

（一八三）參《續高僧傳》卷十八《慧瓚傳》。

（一八四）參塚本善隆《信行の三階教團と無盡藏について》，《宗教研究》三卷四號；《三階教資料雜記》，《支那

佛教史學》一卷一號；《續三階教資料雜記》，《支那佛教史學》一卷二號。

（一八五）《續高僧傳》卷十六《信行傳》及《冥報記》卷上《信行傳》，《大正藏》第五一冊，二〇八二號。

（一八六）《續高僧傳》卷十六《信行傳》：「送屍終南山鵄鳴之埠，道俗號泣，聲動京邑，捨身收骨，兩耳通焉。樹塔立碑，在於山足，有居士逸民河東裴玄證製文。」

（一八七）見《續高僧傳》卷十九《僧邕傳》。

（一八八）參湯用彤《往日雜稿》，第三七頁。

（一八九）《大正藏》第五五冊，二一四九號，第二七七—二七八頁。

（一九〇）《大正藏》第五五冊，二一五三號，第四七二—四七五頁。

（一九一）見《舊唐書》卷七《中宗本紀》景龍四年正月條及《佛祖統紀》卷四十（《大正藏》第四九冊，第二〇三五號，第三七二頁下）。

（一九二）詳中田勇次郎《宋拓墨寶二種について》。

（一九三）此外，參看上引塚本善隆文，大屋德城《三階佛法坿解題校勘》、野上俊靜《信行と僧邕——初期三階教教團の紹介》等。

（一九四）《雞肋編》卷中。

（一九五）《大正藏》第五五冊，二一六一號，第一〇六四頁。題「金剛般若經疏一部三卷」。

（一九六）惟伯2330收入《大正藏》第八五冊，二七四一號，第一四一—一五四頁，題作「金剛般若經疏」，未確。

（一九七）《西域文化研究》第六，第一二七—一三七頁及一四九—一五〇頁。

（一九八）參《大正新脩大藏經著譯目錄》，《法寶總目錄》第一冊，第六五九頁。

（一九九）《大正藏》第三四冊，一七二四號所收

（二〇〇）《大正藏》第八五冊，二八〇一號，第九〇六—九一〇頁所收。

（二〇一）《東方學報》（京都）三八—三九冊，一九六七—一九六八年；今收入同氏《敦煌佛教の研究》，

一九九〇年京都法藏館出版。

（二〇二）二玄社《隋唐寫經集》二九、二八。

（二〇三）《資治通鑑》卷二一五《唐紀》三一。

（二〇四）段成式《寺塔記》，《大正藏》第五一冊，第二〇九三號，第一〇二四頁上段。

（二〇五）《大正藏》第五五冊，二一六五號。

（二〇六）《大正藏》第五五冊，二一七三號。

（二〇七）《法寶總目錄》第一冊，第四三七—四三八頁。

（二〇八）同上《目錄》第二冊，第五六五頁。

（二〇九）《大正藏》第六八冊，第二二七一號，第四八七頁。

（二一〇）《大正藏》第六八冊，第二二七〇號，第二一四頁卷第一本。

（二一一）《大正藏》第四四冊，第一八四〇號，第九四頁。

（二一二）《大正藏》第六八冊，第二二六頁。此條《大疏鈔》卷二亦引之，同上書第四四七頁。

（二一三）俱見《勘同目錄》，第四三七頁。

（二一四）《大正藏》第四四冊，第一八三號。

（二一五）《法寶總目錄》第一冊，第四三七、第四三八頁。

（二一六）棲玄普光寺沙門，見《宋高僧傳》卷四《靖邁傳》。

（二一七）《大正藏》第五〇冊，第二六二頁。

（二一八）《東方學報》（京都）三五冊，一九六四年；現收入同氏《敦煌佛教の研究》，一九九〇年京都出版。

（二一九）《大正藏》第八五冊，第二八一二號，第一〇六八四頁錄文有缺，此據上山大峻《敦煌佛教の研究》，第二一〇頁。

（二二〇）《宋高僧傳》卷七，第七五一頁。

（一二二一）《大正藏》第五二冊，二一〇三號，第一三六—一四三頁。

（一二二二）第九缺去「漢末黃衣」至「或畏鬼帶符」一段，又缺「〔練屍延〕壽」以下全文與「明典真偽第十」。「教指通局第十一」與「依法際疑第十二」前半至「洗心無託」一段。此本祇存「先生憮然而笑」句起以訖篇終。

（一二二三）《大正藏》第五二冊，二〇六〇號，第六二八—六三〇頁。

（一二二四）《大正藏》第五二冊，二一一三號，第六二八頁。

（一二二五）大正藏第四九冊，二〇三五號，第三五八頁。

（一二二六）見本冊寫經部份。

（一二二七）見《三教治道篇》第二之下。《大正藏》第五二冊，二一一〇號，第四九七頁。又唐張萬福記二十四種三十六籙，見《傳授三洞經戒法籙略說》卷上，《正統道藏》第五四冊，正乙部肆字號所收。

（一二二八）參K. M. Schipper《敦煌文書に見える道士の法位階梯について》（福井文雅譯），《講座敦煌》第四卷《敦煌と中國道教》，第三二五—三四五頁，大東出版社刊。

（一二二九）「御製」者，恐為唐高宗悼第五子孝敬皇帝之死而寫，參大淵忍爾《敦煌道經目錄》，第八六頁。

（一二三〇）陳國符《道藏源流考》，第一一四—一三二頁《歷代道書目及道藏之纂修與鏤版》。

（一二三一）《正統道藏》第三〇冊，洞神部譜籙類與字號。

白畫源流與敦煌畫風

一、白畫與敷彩

顧亭林《日知錄》卷七云：「古人圖畫皆指事為之，使觀者可法、可戒，自實體難工，空着易善，於是白描山水之畫興，而古人之意亡矣。」顧氏所云白描者，殆指元人不設色之山水，惟白描不限於山水。李公麟工白描〔一〕，若維摩說不二法門白描紙卷、天女散花、蓮社圖紙卷，白描人物樹石。李元中寫記摩耶夫人像，白描勁如鐵線，俱見於著錄〔二〕。若《圖繪寶鑑》所記又有僧希白白描荷花，趙子固水墨白描水仙梅蘭，方薰謂：「今人水墨畫，謂之白描，古人謂之白畫」，是白畫即白描矣。

白畫名稱由來甚遠，或舉衛協〔三〕之白畫上林苑圖為最早之例〔四〕，然張彥遠所錄，吳曹不興有一人白畫，晉張墨有雜白畫一，唐時猶存，《抱朴子・辨問篇》：「衛協張墨於今有畫聖之名焉。」謝赫以張墨與荀勗列為同品，是晉時畫聖，皆擅白畫。彥遠又云：「絹素彩色不可擣理，紙上白畫可以砧石妥帖之。」其書記唐代壁畫，就中不少為白畫者。

慈恩寺　　東廊有鄭虔畢宏王維等白畫
龍興觀　　有董諤白畫
善提寺　　有楊廷光白畫
寶應寺　　多韓幹白畫
千福寺　　東塔院有楊廷光白畫鬼神

趙景公等　東壁有吳道玄白畫地獄變（五）

凡若所舉皆張氏目睹白畫之著例。

自有畫術之興，畫人即能以線條（六）勾勒輪廓，殷墟所見猿、象圖是其明徵。西漢末武威磨咀子出土，平陵敬事里張伯升柩上所蓋麻布銘旌，左為朱地墨烏，右為墨繪迴龍，而身略塗朱（七）。此平帝時圖畫雜用墨與色，而以墨繪為骨幹，蓋漢代白畫之可見者也。

《晉書・武帝紀》泰始三年，張掖太守焦勝上言：氐池縣大柳谷有玄石一所，白畫成文，實大晉之休祥，圖之以獻。據《漢晉春秋》云：長一丈六尺，高八尺，白石畫之，為十三馬一牛一鳥八卦玉玦之象。《隋書・經籍志》有高堂隆及孟眾撰張掖郡玄石圖三種，是所云白畫成文者，謂繪於玄石或白石之上，雖名白畫，實與白描之白畫，取義不同。

郭若虛《圖畫見聞志》：（五代）宋卓工畫佛道，志學吳筆，不事敷彩，有白畫菩薩粉本坐神等像傳於世。米芾《畫史》：端州有陳高祖之後，收陳世諸佛帝真白畫。可見凡不設色之畫，只以線條表現者得謂之白畫。唐代畫家無不能之，亦稱為墨蹤。朱景玄《唐朝名畫錄》六，記吳道玄有數處圖畫，只以墨蹤為之，墨蹤即白畫也。

韓幹所作白畫，亦有輕成色者，即淡設色也。唐畫多敷重彩，觀六法之中，其四即為隨類賦彩，故陸探微著有《合色論》（八）。惟唐五代習慣，設色多不出畫師之手，而以工人成色，《歷代名畫記》、《宣和畫譜》，記吳道子（九）落墨後，多命其徒翟琰與張藏布色，濃淡無不得宜。《畫史》亦謂，道子界畫，訖則去，弟子裝之色。蓋本筆再添而成，唯恐失真。張書卷三記某某白畫工人布色，或工人成色不一而足。又同書卷十王維條，謂人家所蓄，多是右丞指揮工人布色，原野簇成。當日作畫技術，描與成分開。《名畫記》敬愛寺壁畫，每言某某描，某某成，如維摩詰盧舍那，並劉行臣描，趙龕成。東壁西方變，蘇思忠描，陳慶子成。足見描與成乃截然二事。成當指成色而言，是時畫家以描為重，命色則指揮徒工為之。描

為輪廓之經營及線條之表現，蓋以位置與骨法為主，而設色次之，白畫所以有其獨立之價值也（一〇）。

二、素畫與起樣

《歷代名畫記》九，僧金剛三藏，獅子國人，善西域佛像，運筆持重，非常畫可擬，東京廣福寺木塔下素像皆其起樣。又敬愛寺條，彌勒菩薩塑像，麟德二年自內出，王玄策取到西域所圖菩薩像為樣，金剛為錫蘭人，能起樣作稿，而西域傳入佛像，必先作樣，然後塑像，益依其比例以定形態。印度人作畫，必以此植基起樣，即打草稿也。

段成式《寺塔記》言楊法成有《畫樣》十五卷（一一）。裴孝源《貞觀公私畫史》所收有下列各種畫樣：

顧景秀雜竹樣　隋朝官本
姚曇度　白馬寺寶台樣
張善果　露嘉塔樣　隋官本
西域僧伽佛陀　弗林圖人物器樣
董伯仁雜台閣樣　隋官本
雜鬼神樣

以上人物樓台雜竹各種草圖均謂之樣，隋以來多有之，故《圖畫見聞志》二謂：（五代）趙元德於唐季喪亂之際，得隋唐名手畫樣白餘本，故所學精博，是名家必以畫樣為研習之資也。

唐碑有素畫彌勒佛之語（一二）。素像之素，用為動詞或讀作塐（一三）。敦煌卷子屢見素像一詞，舉例論之。

〔P.2991〕敦煌社人平詘子一十人刱於宕泉建窟一所功德記：乃於茲地刱建一龕……於是龕內素釋伽佛一軀、二卅廾蓮台寶座……

〔P.2762〕是用宏開虛洞，三載功充，廓落精華，正當顯敞，龕內素釋迦牟尼像，四壁圖諸經變相一十六鋪……

竇夫子（良驥）撰大蕃故敦煌郡莫高窟陰處士公修功德記……龕內素釋迦牟尼像並聲聞菩薩神等七軀，帳門兩面畫文殊普賢菩薩並侍從，南牆畫西方淨土，法花天請問寶恩變各一鋪，北牆藥師淨土、花嚴、彌勒、維摩變各一鋪（一四）。

右二條之素字皆謂塐（一五）佛像，以指塑造似較合理。至若稱素畫者，如：

〔P.2991〕卷末為莫高窟素畫功德讚文。瓜沙境大行軍都節度衙門幕府判釋門智照所述，略云：「素畫真儀，開張化跡，前仏後仏言教不差……則有燉煌官品社△公等△人彩集崇建矣（一六）。」

《畫史》漣漪藍氏收晉畫渾天圖，直五尺，素畫，不作圖勢，別作一小圈，畫北斗紫極。

此處所謂素畫，自是指白描之作（一七）。

起樣與塑像二事有相互關係。張彥遠記敬愛寺講堂內大寶帳，開元三年史小淨起樣，又有作蠟樣者（亦見同卷），塑像必先起草，純取線條，定其位置，故稱素畫。又有作素畫者，如光啟元年沙州伊州地志殘卷云：「火祆廟中有素書形像無數。」此亦當是打草起樣。或疑素書乃素畫之誤字。

道教有一十八真形，其第十一為爽紵，第十二為素畫，十三為壁畫，十四為鑿龕，十五為鐫諸文石，

十七為香泥印成，十八為印紙範……晝夜存念，如對真形，過去未來獲福無量（一八）。以素畫與壁畫區分為二，唐代道教畫像繪事相當發達，觀杜甫所作柳公紫微仙閣畫太乙天尊圖文，可見其梗概，又真形之第十五鐫諸文石，即指線條刻石，若永泰公主石槨線刻之人物，蓋屬此類，雖亦為素樣，但以鐫刻於石，故別釐為一類。

葉昌熾《語石》五、造象十二則，其一論塐像而加以彩飾與畫軸不同，引宋慶曆五年法門寺碑塑人與畫人分別為言，是素像與素畫明為二事，素像即塐像，素畫即白畫起樣，素畫蓋為施彩繪之壁畫及塐像之初步工夫。

三、粉本、模搨、刺孔雕空與紙範

粉本

畫稿，古習稱粉本，又曰粉圖。陳子昂有《山水粉圖歌》、李白有《當塗趙炎少粉圖山水歌》（一九），又稱粉繪（二〇）。元湯垕《畫鑑》云：古人畫稿謂之粉本，前輩多寶畜之，蓋其草草不經意處有自然之妙。宣和紹興所藏粉本，多有神妙（二一）。方薰《山靜居畫論》云「（往）見舊人粉本一束，筆蹤乍斷乍續，灑落如不了之畫，風致可觀。王繹謂宣紹間所藏粉本別有自然之妙，信矣。」

張彥遠謂開元十一年，妹令寫貌麗正殿諸學士……粉本既成，遲回未上絹，張燕公以畫人手雜，圖不甚精。是粉本亦為上絹前之草稿。朱景玄《唐朝名畫錄》載吳道子對玄宗奏云：臣無粉本，並記在心，遣其於大同殿，寫嘉陵江三百里山水，一日而就。道子精熟，下筆立就，不必預作草稿，此其所以獨絕也。

東坡題跋云：北齊校畫圖，本出國手，止用墨筆，蓋唐人所謂粉本，此謂墨筆作草稿者為粉本。

《圖畫見聞志》二：王殷有職貢遊春仕女等圖並粉本佛像傳於世，又宋卓有白畫菩薩粉本。李廌德《隅齋畫品》所記有番客入朝圖。梁元帝為荊州刺史日□粉本。丁簡公象凌煙功臣圖，孔子七十門人小

樣，亦唐彩粉本。郭恕先清泰元年作盤車圖粉本。《寺塔記》書段氏攜閻立德行天祠粉本。此類粉本，均是畫稿也。

粉本又稱粉描。《圖畫見聞志》五盧氏宅條，記德州刺史王倚家有筆一管……中間刻從軍行一鋪，人馬毛髮亭台遠山無不精絕，似非人功。其畫蹟若粉描，向明方可辨之，方氏《山靜居畫論》稱，昔人名畫稿謂粉本者，墨稿上加描粉筆，用時撲絹素，依粉痕落墨，故名粉本。今畫家多不用此法，惟朽筆為之。女紅刺繡上樣，尚用此法，不知是古畫法也。方薰之論，可備一說。

唐代壁畫佛像，須先起樣作粉本，向達謂莫高窟魏隋諸窟彩色剝落以後，往往露出紅土所繪之粗樣。又佛像初有用紅土畫成之比例格，即供養人像亦復如是。印度繪畫極注重比例（pramana, proportion）及姿態（sthana pose），二者均為作圖基礎。唐人壁畫草樣與印度繪畫（二二）技術有共通之處，此其一端耳。

模搨

六書有摹印。謝赫六法最末一種為傳模移寫，其《古畫品錄》第五品稱，劉紹祖善於傳寫，不閒其思，時人為之語，號曰移畫。張彥遠論摹搨，謂用透明蠟紙覆於原畫上摹寫，又云顧愷之有《論畫》一篇，皆模寫要法。郭若虛亦論製作楷模，所謂楷模，當指臨摹之範本也。

古畫向來多有摹本。《宣和畫譜》記宗少文一筆畫唐人摹絹本在劉季孫家。《益州名畫錄》載張南本畫至孟蜀時被人模搨，竊換真本，鬻與荊湖人去。湯垕《畫鑑》稱吳道玄早年常摹顧愷之畫，位置筆意大能彷彿，宣和紹興便題作真跡。米氏《畫史》記潁川公庫顧愷之維摩，是唐杜牧之摹寄潁守本者，又於唐畫條記王維畫小輞川摹本，筆細，在長安李氏，又記壽州人摹明皇幸蜀圖，人物甚小，云是李思訓本，與宗室仲忽本不同。上列所舉，皆摹本之著例。

壁畫之作，先有草稿，再放大（二三）至壁畫所需之大小，後出之《佛說造象量度經》，即照其比例以複製描繪。試觀久視元年佛龕之洛陽金剛力士像，與西安大雁塔門石刻金剛（二四）力士如出一轍，正是出於傳

摹移寫，石窟所出畫卷若十王經圖，不一而足，如出一手，此類當亦傳摹之品。

《益州名畫錄》趙德玄條，杜天師在蜀所集道經三千卷，儒書八千卷，趙德玄將到梁隋及唐百本畫，或自模搨，或是粉本，或是墨跡，無非秘府散逸者，足見模搨與粉本性質不同。

刺孔、雕空與紙範

M. A. Stein記《敦煌畫範》有刺孔者，羅振玉《石室秘錄》記之，葉德輝亦載之《遊藝卮言》中。Serindia圖版XCIV畫片(二五)一半屬於刺孔，極為精細，余在法京見P. 4517皆為硬紙畫片，有刺孔、雕空及剪紙為塔三項，凡九張。

甲類先刺孔，再加線條勾勒繪成佛像。用筆極佳，有淺設色。只刺孔、繪為佛像，不鉤線條，蓋粉本之類。乙類純是雕空。圖一（頁六六一）以墨筆繪毗沙門天王手執法器、腳踏蓮花、衣帶盤旋，蓋先設繪然後雕空，於眼鼻口部份及體外皆雕空。

亦有佛像本身不施雕鑿，外有雲氣二層繚繞，於雲氣及衣帶體外空隙處雕空，技巧甚精。

丙類剪紙為窣堵波狀，有級三層，兩面繪佛像站立。

P. 4518（38）剪紙為塔形，有門及屋基，貼於黑紙之上。

此類紙範，其刺成細孔者，為畫稿之用，新疆發現唐代佛畫斷片亦有之(二六)。印度畫家於所繪人物輪廓上刺以細孔鋪於紙面，即以炭末撒之，留下黑點用作畫本，華則用粉，方薰解釋粉本，即於墨稿上加描粉筆，用時撲絹素，依粉痕落墨，故名粉本。《敦煌畫範》之刺孔敷粉，其上即留粉痕，知此亦即粉本之一法。

其剪紙而不刺孔者，實別有用途。道教之十八真形，其第十八為印紙範，殆即此類。

四、敦煌之畫官與畫人

敦煌壁畫及經卷中，偶記畫官人物名氏，可略考見當日畫院制度在邊陲之情形。向達(二七)嘗舉數事，一為T. 305、P. 63索動所修窟內有弟子宋文君敬畫菩薩四軀題記，字畫拙劣，疑為畫工匠所自題寫，其餘畫人題名者，有榆林窟之白般縋笪（竺二）保及武保琳三人(二八)。按S. 3929：

> 厥有節度押衙知畫行都粁（料）董保德等……故得丹青巧妙粉墨稀奇手跡及於僧瑤（繇），筆勢鄰于曹氏，畫蠅如活，佛鋪妙似於祇園，邈影如生，聖會雅同於鷲嶺，而又經文粗曉，禮樂兼精，實聖代之良工，乃明時之應世，時遇曹王累代，道俗興平，營善而無停，增福因而不絕……保德自己。先依當府子城內北街西橫巷東口弊居，聯壁形勝之地，創建蘭若一所……(二九)

觀此，知董保德為敦煌曹氏時代畫壇之巨擘，其官銜為知畫行都料，與榆林窟第二十四號供養人鬱（尉）遲寶令之官銜為知金銀行都料相類似，特董氏為知畫者耳。

安西榆林窟中畫家題名其第二十三窟供養人記云：

> 清信弟子節度押衙□□都畫匠作銀青光祿大夫白般經（繼）一心供養（張編二三號窟）

又第二十五窟記云：

> □主沙州工匠都勾堂（當）知畫院使歸義軍節度使押衙銀青光祿大夫檢校太子賓客莒保（張編二四號窟題記，據《文物参考資料》一九五六年第一〇期安西榆林窟勘查簡報）

謝稚柳《敘錄》（頁四八七）白字下缺。向達所記，則作白般𧝞及箟保，並推測箟即竺字，因論竺保為印度人，白為龜茲人。俞劍華《中國壁畫》（頁二六四）逕書作白般繼及竺保，惟《文物簡報》作喦，從艸從品，究為何字尚難遽定。

榆林第二十五窟記云：

□□節度押衙知畫手銀青光祿大夫檢校太子賓客武保琳一心供養

此處畫官職銜為知畫手。又榆林第十九窟通道南壁刀刻題記云：

乾祐二十四年□□□畫師甘州住戶高崇德小名那征到此畫秘密堂記圖

乾祐為西夏年號。榆林計有西夏窟四，秘密堂者，殆指密宗，觀其第四窟即繪密宗曼荼羅。第二窟有西夏女像及蒙古婦女。又元至正二十五年五月沙州路推官司史張惟中題字。莫高窟T. 160號南壁千手觀音一鋪，上繪飛天飄帶，其右帳門上區左下記云：

甘州史小玉筆

則小玉當為畫工，亦是甘州人。

P. 3716卷背云：新集書儀一卷，天成五年庚寅歲五月十五日敦煌伎術院禮生張儒通寫。

W. 7觀音像題云：信弟子兼伎術（院）弟子董（董）文咳一心供養。

是敦煌有伎術院之設，必為畫工訓練之所。降至元代，畫官有待詔，榆林窟題記云「臨洮府後學待詔劉世福到此畫佛殿一所計耳，至正二十七年五月初一日計」（據向文引）。唐時有寫真待詔李士昉〔三〇〕，元時沿其制。

莫高窟一三七（張編）為武周時建，題記稱，垂拱二年……張思藝敬造。思藝非即畫工，他處常見題某某敬畫，如上舉宋文君敬畫之例，如下列各條題記：

弟子張淮興畫慶神乾寧四年正月八日，熾盛光佛並五星〔三一〕。
張近（延）鍔敬心寫畫，龍紀二載二月六日〔三二〕。
燉煌步軍隊頭張槁橋敬畫觀世音。〔三三〕。

延鍔乃歸義軍張淮深之子，所謂敬畫或敬心寫畫，諒係倩畫工為之，不必出自己手。莫高窟T. 272東壁右側下題記：

佛弟子王子法奴〔三四〕敬畫千佛六百一十軀一心供養〔三五〕

同壁又記：

女弟子優婆夷郭氏為己男畫千佛六百一十軀一心供養

可見王法奴實與郭氏同倩人圖繪佛像，以此例彼，所有張淮興、張延鍔、張槁橋、宋文君輩當亦相似，無由證其為畫工也。

敦煌畫官及畫人依上所考有下列各名：

知畫院使　　䓞保
知畫行都料　董保德
知畫行　　　武保琳
都畫匠作　　白般紦（繼）
伎術院　　　弟子董文咳（以上唐五代）
畫師　　　　高崇德小名那征（西夏）
待詔　　　　劉世福（元）
史　　　　　小玉

敦煌卷中油麥賬，有記載供給畫人應用者，如P.2838云粟陸㪷油台勝（升）麥貳㪷著畫人用麥肆㪷油貳勝畫南殿內用。此處畫人，不記其名。

《圖畫見聞志》，高道興事王蜀為內圖畫庫使，當日蜀畫卷帙至富，故設庫使以司其職，敦煌則有知畫院使，蓋瓜沙曹氏之世，設有畫院〔三六〕。天成間又有伎術院，廣收生徒，以培養畫人。向達謂敦煌畫工有天竺人及龜茲人，按除䓞姓未明，其餘實皆漢人，就中以董保德之畫名為最高。

敦煌窟中題記有但稱繪記而不署姓名者，如一八六窟有字一行云，上元二年七月廿七日繪記（謝書頁二三四），蓋畫工多不題名，故可考寥若晨星，為可惜耳〔三七〕。

五、敦煌畫像與貌真圖讚

敦煌畫像，史籍所載，肇於魏晉三國時，倉慈為敦煌太守，卒官，吏民悲憑，圖畫其形（三八）。晉敦煌郡拟穀人宋纖以品學稱，太守楊宣畫其象於閣上，並為作頌（三九）。隆安中，李暠為涼公秦涼二州牧，於敦煌南門外，臨水起堂，名曰靖恭（四〇）之堂，圖讚自古聖帝明王忠臣孝子烈士貞女，親為序頌，以明鑒誡。當時文武群僚亦皆圖焉（四一）。隋志兩唐志並著錄有李暠《靖恭堂頌》一卷。此為敦煌前代大規模之畫跡，惜乎無存。此外北魏之永固堂（四二）、皇信堂（四三）均有圖，繪其畫家名姓，尚斑斑可考，若將少游其著者也。由是觀之，西北地區其寫真之業及圖讚之文，其盛行蓋已久矣。

敦煌莫高窟所出卷子，寫真讚與邈真讚甚多，陳祚龍先生已為輯錄。P. 3501舞譜卷背顯德伍年押衙安員進牒，前段有句云「□般畫采盡如生，處處珠丹白壁平，人物宛然題故畫……」，足見圖繪人物之夥，且以其事，形諸吟詠。

邈真讚或稱真儀讚（四四）。邈之為言貌也。《傳燈錄》「有人邈得吾真否」，《南部新書》「命一道士貌真」，晉謝安已有對鏡寫容圖，王羲之有臨鏡寫真圖，梁朝官本有袁蒨繪無名真貌一卷（四五），《顏氏家訓・雜藝篇》「武烈太子偏能寫真，坐上賓客隨宜點染，即成數人」，可知邈真之事，起源甚早。

漢世圖像立贊盛行，蔚為風尚，自佛教入華，佛像亦寿題讚，《廣弘明集・佛德篇》所收，大半為晉人佛像讚（四六）；《法苑珠林》一百十九，唐西明寺沙門釋道宣有聖跡見在圖讚一卷、佛化東漸圖讚三卷：敦煌第一三六窟、一六八窟並有佛十弟子壁畫，而卷子中所見十弟子讚亦不一而足（四七），所以配合圖畫，足見題讚與畫像向來即有不可分之關係（四八）。

敦煌邈真讚每系長序或繫以頌（四九）或繫以詩（五〇）石窟所見邈真有下列各類：

（一）佛像邈真

以Guimet博物院藏品而論，舉其著明年代者：

17775號題記略云：憶戀慈親，難覩靈跡，遂召良工，乃邈真影之間，敬畫大悲觀世音菩薩一軀並侍從，又畫水月觀音一軀一鋪……于時天福八年歲次癸卯七月十三日題記。

此幀乃馬干進為其亡妣所作佛像。

17659號巨幅絹本題云：前幢繪大悲菩薩鋪變邈真功德記，並序節度押衙知工司書手銀青光祿大夫檢校國子祭酒氾彥真上。其文略云：相輝輝而洞明形儀，光昱昱而奪人眼根，疑生……會命丹青筆染絹帛間邈（貌）菩薩尊繪侍聖……于時太平興國六年辛巳歲六月丁卯朔十五日辛巳題記。

17662號巨幅題云（敦）煌郡娘子張氏繪佛邈真讚並序……于時太平興國八年歲次癸未十一月癸丑朔十四日丙寅題記。

（二）生前寫真

S. 289李存惠邈真讚……遂請丹筆，輒會（繪）容儀，又邀儒生，以讚芳美，乃讚曰……邀畫生前貌貴徒（圖）後人看。

P. 3718為敦煌名賢名僧邈真讚，此卷與P. 3556同為邈真讚之總集，資料豐富，就中靈俊所作劉和尚生前邈真讚（有序），及唐清河郡張公（良真）生前寫真讚，皆以生前二字標題。所謂丹青繪影，留在日之真儀，略述片言，傳生前之美德[五一]者也。

（三）忌日畫施

《沙州文錄補》，烏程蔣氏舊藏於于闐公主李氏供養畫，其上繪菩薩像，題曰南無地藏菩薩，下有小字云忌日畫施，又旁有武士一、僧一，題曰五道將軍，曰道明和尚。按S. 3092為道明還魂記，略云：道明

便去，剎那之間至本州院內再（再）甦息，彼會（繪）列丹青，圖寫真容流傳於世。可見道明故事流傳之普遍。

佛像貌真，大半兒女為先人造功德為冥助而作，權德輿畫西方變贊云：「惟孝子信士仰為冥助，則像設之，綵繪之，用申罔極之報，今茲西方變，即故……范公之孤……奉為先妣博陵崔夫人既練所畫也（五二）。」敦煌所出佛像，有死者兒女題記者皆此類也。

王維西方變畫讚云，唐世凡俗人謝世者，其戚族每於佛寺為圖，繪西方變畫，冀其轉身往生極樂。又云，尚茲繪事，滌彼染業（五三）。寺廟之寿圖西方變，此其主要原因，今證以石窟所出資料，其事益明。張彥遠評唐畫云：今之畫人，粗善寫貌，得其形似。所謂寫貌，即指邈真之事，觀敦煌邈真圖贊之夥，而寫繪技巧多非第一流，世俗相沿，徒為陋習而已。

唐制，寫真有專司之職，集賢院所轄有寫真官、畫真官。後唐閔帝時，詔集賢御書院，復置寫真官、畫真官各一員（五四）。唐世著名之邈真畫家，開元間有法明（五五）、元和間有李士昉（五六）。唐末寫真仍盛行，昭宗時，薛貽矩為韓全誨等作畫讚，悉記於內侍省屋壁間（五七）；天祐中，盧質謂曾見杜黃裳司空寫真圖，馮道之狀貌酷類焉（五八）；而蜀僧元藹寫真之技尤著聞，至宋淳化時，元藹為王公卿大夫寫真，復自寫真，故柳開為讚以稱頌之（五九）。此皆有關寫真之故實。

仙家寫真亦復有讚。《益州名畫錄》載蜀安思謙進張素卿所畫十二仙真形十二幀，蜀主命翰林學士歐陽炯為讚。以佛教言，則繡像彩畫皆為功德，P. 2547第二葉為讚佛儀，其八為述功德所有項目，包括造、繡象織成鐫石彩畫雕檀等。

敦煌雖處西陲，亦習唐風，邈真讚如是之多，知當時必設有專職以掌之，P. 4522卷背繪首戴強頭之人像，疑即邈真圖本之草樣。

六、敦煌畫風與益州

敦煌文化與西蜀關係之密切，人所習知（六〇）。自後唐同光二年平前蜀王衍，至孟知祥再度割據，是時經卷書於西川者，亦保存於敦煌石室，如P. 2292之《維摩詰經變》長卷，即廣政十年書於西川靜真禪院者也（六一）。

以繪畫而論，插圖本《金剛經》小冊及《十王經》圖卷多出於西川，輾轉摹繪《金剛經》繪八大金剛像，見於P. 2876者為蝴蝶裝小冊，末署天祐三年丙寅四月五日八十三老翁刺血和墨手寫此經與S. 5451題為西川過家真印本同有八十三老人刺血之語，故知出於一源。

《十王經》卷如P. 3761乃一小冊袖珍本，備諷誦者。其前有下列各行：

謹啟諷閻羅王預修生七
往生淨土經誓勸有緣以
五會啟經入讚念阿彌陀佛
成都府大聖慈寺沙門藏川述
弘說閻羅王授記四眾願修
生七往生淨土經

而P. 2003長卷《十王經》卷首小字題記「成都府大聖慈寺沙門藏川述」，大聖寺見於《益州名畫錄》，僧令宗常粲皆曾於此寺作畫《十王經》，或疑其偽託，然此類圖卷傳自西蜀，事甚顯然。此外又有二事至堪研究者：

（一）十一面觀音像原為誌公變，宋太宗至道間蜀郡新繁（六二）人王道畫於相國寺壁者為最有名。敦煌

所出十一面觀音像甚夥，道真又與李象坤合繪牢度叉鬥聖變相。P. 4524長卷繪六師與舍利子鬥法(六三)，其卷背有文斌料事句。S. 2973為開寶三年節度押衙知司書手馬文斌牒，是此破魔變畫卷，年代可能早於開寶，在王道真之前。敦煌畫家與蜀畫不無互相影響之處。

（二）向題作達摩多羅之行僧像，石窟所出，不一而足。P. 3075所繪為龐眉大眼，朵頤隆鼻，魁岸古容，極似貫休一路(六四)。英倫S. 4037長卷內錄有禪月大師讚，又念法華經僧詩（空王門下有真子，堪以空王為何使；常持菡萏白蓮經，屈指無人得相似）。此卷頗長，字潦草，背為乙亥年正月十日錄事帖。乙亥殆即貞明元年，時休已卒。P. 2014四背亦鈔此詩，均不見於李迣編之《禪月集》。敦煌人曾錄貫休詩於經卷，貫休以天復(六五)王建時入蜀，則其畫風當亦由蜀傳入敦煌，可無疑也(六六)。

註釋

（一）中川忠順《李公麟と白描畫》（《國華》三八〇）。

（二）《生平壯觀》七。

（三）米澤嘉圃《衛協研究》（《東方學報》十二冊三，東京，頁四五八白畫一項）。

（四）《佩文韻府》。

（五）此據《寺塔記》。

（六）米澤氏《白畫源流考》，指出甲骨文字之線描形式及銅器紋樣，以線條為重要機能，因而強調漢畫中線描主義之緊要，故六法之骨法用筆，即為作畫之基礎工夫（《東洋文化研究所紀要》第四冊）。Michael Sullivan, The *Birth of Landscape Painting in China*: "The term po-hua is used frequently in later writings on painting to mean drawing with the brush in ink line only, with-out color."(p.122)。彼謂白畫即"plain ink or ink-line

painting."(p.34)

（七）《武威漢簡柩銘考釋》。

（八）《崇文總目》著錄。

（九）松本榮《吳道子と著色》（《國華》五八二，頁一六四）已指出白描與成色，為兩不同步驟。

（一〇）俞劍華《中國壁畫》（頁一二）云壁畫不著色者，謂之白畫，實亦不然。白畫固不限於壁畫也。《名畫記》西京勝光寺塔東南院周昉畫水月觀音自在菩薩掩障菩薩圓光及竹，並是劉整成色。《寺塔記》云，常樂坊三階院門上白畫樹石頗似閻立德，余攜立德行天祠粉本驗之無異。

（一一）段成式《寺塔記》云「法成，明皇時人，自言能畫，劉乙意兒指授之，以近十稔，工方就」。《畫樣》凡十五卷。柳七師者，崔寧之甥，分三卷，往上都流行，後因四月八日，賜高力士，今成都者是其次本。

（一二）《山右石刻叢編》九。

（一三）錢大昕《潛研堂金石文跋尾》續三。

（一四）《沙州文錄》。

（一五）素與塐塑之通用，見《金石萃編》五三；神田一郎《素畫に就いて》，《東洋學說林》。

（一六）下接報恩吉祥之窟記，釋慧苑述。

（一七）小野玄妙《唐末五代趙宋時代の佛教畫に遺存する粉本圖像の種種》，舉出地藏曼荼羅、地藏十王變相等粉本（《國華》五一六）；又同氏唐本毗沙門天王斷片，京都仁和寺藏（《國華》五一七）。

（一八）《道藏》七六〇冊《靈寶三洞奉道科戒營始》卷二造像品。

（一九）俱載入《文苑英華》卷三三九。

（二〇）如杜甫存歿口號詩鄭公（虔）「粉繪隨長夜」。

（二一）又見《圖繪寶鑑》及湯允謨《雲煙過眼續錄》，惟唐六如《畫譜》引此作元王思善語。

（二二）Siri Gunasinghe, *La technique de la peinture indienne d'aprés les textes du Śilpa*, Paris, 1957.

（二三）曾幼荷以佛教畫之蹟象論謝赫六法之傳模移寫。按傳模非專指壁畫而言。謝赫稱劉紹祖善於傳寫，乃指其工於寫蟬雀，非謂人物畫。

（二四）長廣敏雄《敦煌絹幡金剛力士像について》（《東方學報》京都三五）。

（二五）敦煌畫範參M. A. Stein, *Serindia*, Vol. II, p.969, Ch. 00159, A. Waley, p.110.

（二六）旅順博物館藏圖錄，頁一一〇四（1）花紋上亦有刺孔。

（二七）向達《唐代長安與西域文明》，頁四〇六。

（二八）《莫高榆林二窟雜考》。

（二九）原文為黃紙二葉，茲據目驗者摘鈔，劉氏所錄，誤失甚多。

（三〇）《舊唐書・李德裕傳》。

（三一）松本附圖九六a。

（三二）新德里藏畫。

（三三）W.P85。

（三四）謝書誤作沙奴，余所見羅氏影片原作法字。

（三五）三行。

（三六）米澤嘉圃《唐朝畫院の源流》（《國華》五五四）。

（三七）葉昌熾《語石》六畫人條略及宋之畫人。

（三八）《三國志・魏志》十九。

（三九）《晉書》九四《隱逸傳》。

（四〇）《靖恭堂畫讚》，又詳《北史》自序傳，《魏書・劉炳傳》云：炳有靖恭堂銘，周書庾信傳論稱劉延明之銘酒泉，可謂清典，即指此作。

（四一）《晉書・涼武昭王傳》。

（四二）《水經・瀰水注》：如渾水亂流逕方山南，嶺上有文明太皇太后陵、高祖陵，二陵之南有永固堂……院外西側有思遠靈圖。

（四三）又《水經・灅水注》：平城縣故城南……魏天興二年遷都於此……太和殿之東北接紫宮寺，南對承賢門，門南即皇信堂，堂之四周，圖古聖忠臣列士之容，刊題其側，是辯章郎彭城張僧達樂安蔣少游筆。按蔣少游《北史》有傳，亦見《歷代名畫記》。

（四四）P.3720卷內有燉煌都毗尼藏主始平陰律伯真儀讚龍友聖，明福德寺僧惠菀述，即其一例。

（四五）《貞觀公私畫史》。

（四六）如支遁、慧遠等。

（四七）S.5706。

（四八）圖贊源流參拙作《文選序畫像則贊興說》（《文物彙刊》一，南洋大學文物館）。

（四九）P.3390南陽張府君（安信）邈真讚頌，曰圖形帛帳，繪畫真容。

（五〇）P.3726京兆杜和堂寫真讚，釋門大蕃瓜沙境大行軍衙知兩國密遣判官智照撰，前為四字句銘辭，又有五律一首云：夙植懷真智、髫年厭世榮；不求朱紫貴，高謝帝王庭。削髮清塵境，披緇攝海精；蒼生已度盡，寂嘿入蓮城。

（五一）沙州文錄曹良才畫像讚語。

（五二）《權載之文集》二八。

（五三）《王右丞集》卷二〇。

（五四）《舊五代史》四五。

（五五）《歷代名畫記》，法明於開元十一年敕令寫貌，麗正殿諸學士欲畫像書讚于含象亭。

（五六）《舊唐書・李德裕傳》，詔寫真待詔李士昉，圖張果老、葉靜能以進。

（五七）《舊五代史》一八。

（五八）《舊五代史》四八《張承業傳》。

（五九）《河東先生集》一三《內供奉傳真大師元靄自寫真讚並序》。

（六〇）《敦煌文化與西蜀》參向達《唐代刊書考》。

（六一）P.2292卷末小字二行文云：廣政十年八月九日在西川靜真禪院寫此第廿卷文書，又二行文云：年至四十八歲，於州中應明寺開講，極是溫熱。後蜀廣政十年即天福十二年丁未。

（六二）新繁畫漢代已相當發達，有畫磚出土，參看長廣敏雄論漢畫專著。

（六三）秋山光和敦煌本降魔變（牢度叉門聖變）畫卷について（《美術研究》一八七，一九五六）。

（六四）歐陽炯《禪月大師應夢羅漢歌》云：天教水墨畫羅漢，魁岸古容生筆頭。

（六五）《益州名畫錄》下：貫休天福年入蜀，王建賜紫衣師號。按應據湖本作天復年為是，詳吳其昱《禪月大師年譜稿》。

（六六）《圖畫見聞志》敘諸家文字，有蜀沙門仁顯《廣畫新集》及辛顯《益州畫錄》，《畫繼》卷九云：蜀雖僻遠而畫手獨多于金方，李方叔載德隅齋畫而蜀筆居半。五代時西蜀畫風之盛，於茲可見。

附記：日本之唐代白描資料，若正倉院御物白色密陀金泥畫盆之山岳圖，又正倉院之麻布菩薩圖田，或謂可據以擬測吳道子白畫之面貌，然行筆多停頓或接駁，與吳畫之蓴菜條不類。又京都園城寺有大中九年惺多僧菩薩五部心觀一卷，末有慧果之寫真，通卷白描，行筆流暢，此為整本之白畫。

敦煌卷軸中之白畫

Michael Sullivan曾舉敦煌二九六窟為白畫之傑作[一]。唐代之白描作品為學人所習智者，略舉如次：

庫車附近赫色勒（Kyzil）壁畫阿闍世王故事，中間繪大迦葉手提一幅純白布展開，內以白描線條勾勒釋迦誕生降魔說法涅槃四相。行筆柔婉而多姿，洵為白畫罕見之製[二]。

榆林窟T. 14外洞南壁左右分繪白描兩山羊，懸蹄企立，相向對稱作為圖案，惟未上色[三]。又榆林T. 19有西夏時畫白描松下二尊者[四]。

焉耆明屋大廟所出殘紙上繪巖石花草純用墨勾描，與（唐德宗）建中通寶一同發現[五]。

敦煌寫卷中每雜有畫稿，其白描之作，英法兩地所藏多已寓目，茲擷要記之。

人物畫

P. 4522　此卷背面繪人物頭部大小若干，皆戴强頭，濃眉帶髭，頗近韓滉文苑圖一路。其法先用淡墨勾勒形態部位，不正者再以濃墨改之。筆意輕蒨，秀潤有力，鬢用焦筆參以淡染。此卷可見人物寫法之步驟。

P. 4514. 16（一），（三）新編號5018（一），即舊目4514. 16（一），為天王下部衣帶，及另一托塔天王與4514. 16（三）即毗沙門天王頭部，再加5018（一）及5018（二）四斷片之綴合，繪複雜之盔甲，工緻絢美，近李公麟色冑圖一路，為白描最佳精品。

《益州名畫錄》張玄條，前輩畫佛像羅漢，相傳曹樣吳樣二本，昔畫衣紋稠疊，吳畫衣紋簡略。其曹

畫今召覺寺孫立戰勝天王是也。同書孫位云，倣高座寺張僧繇戰勝天王，一堵兩寺，天王部眾，人鬼相雜，矛戟鼓吹，縱橫馳突，交相戛擊，欲有聲響，此圖髣髴近之，而天王衣紋稠疊正是曹樣（六）。

P. 5018 原共三紙。一、P. 5018（一），繪天王托塔，頂上佛光帶燄，旁有信女合十，下有神將僅存頭部。二、P. 5018（二），此原為直幅，繪神像立於中間，前後有五神將環拱，鬚眉可以握數。左邊已殘缺，僅剩一戟，今與P. 4514. 16（一），（三）綴成天王像，可謂天衣無縫。此二幅人物韶秀，如趙松雪，榆林窟T. 17後洞北壁諸神將如天龍八部者畫風略同，知松雪九歌圖筆法遠有所本。三、P. 5018（三），繪四鬼頂擎一物，一鬼執帚，露眼、獠牙、短鬍，蹲立，神態令人駭絕。筆蹤粗壯，雜有焦筆，墨色深淺相間，不著色，紙背有書狀云……如何唯希自以……持是所妙矣，昨者人至，切知……寅安樂喜悅倍常，今因使人附……狀書法佳。紙上雜繪動物畫樣，有牛及月中玉兔。（圖二）

P. 2002 此為長卷，正面道經《無上金玄上妙道德玄經》中品。初唐精寫本，卷背畫稿，分若干段，不相連屬，前繪兩人相撲，《荊楚歲時記》謂：相攢，即爭力競倒也，五代宋初調露子撰《角力記》（七），石恪畫有新羅人較力圖，以此題材入畫，由來已久。其他有繪一人著强頭正面立者，有但繪頭部帶冠者三人，又繪老人金、走及扶杖而行各態，又繪菩薩頭部多處，一為觀音菩薩，帶瓔珞，踏蓮花，筆勢奔放，又若干人物草樣，只勾輪廓，不開面目，復有金剛力士二，畫風如倫敦絹旛上所繪者，間作頭部草樣，信筆為之，未嘗完稿，卷中用淡墨記「辛巳年五月六夕余屍千（八）勾並記」一行。勾即鈎勒，余氏，應是作畫樣者姓名。

P. 3958 此幅只繪十一面觀音像，雙手擎珠，衣帶飄舉，一手執楊枝，白描，線條極美。他如P. 3969則為設色之十一面六手觀音，兩手擎日月，兩手下垂，一執瓶，一執黑念珠，下身及手部皆不設色，飄帶著青綠色，衣摺於黑線上再加勾硃，畫佛光亦用硃，行筆縱放，可謂佳品。P. 3556卷背有云：「敬畫下生彌勒尊仏，兩邊畫十一面觀音廾廾、如意輪廾廾、大聖文殊師利、大聖普賢廾廾等各台軀，兼以丹青絢采朱粧開容，紫磨成垂足之珍，寶墨舒溥霑之照。」足見石窟中十一面觀音像十分

普遍。

S.5600 小冊內引《婆娑正議俱舍論》魔女偈記一故事，略謂唐時有功師名張僧喦，善畫，有一僧名志弘，志弘變為一小師至彼畫處，語僧喦曰，先生與畫我身，畫成屢變，後志弘以指甲當自面上獲之，內有十一面觀世音菩薩，端然而現。此段頗有裨於十一面觀音事跡之研究，故摘錄之。張僧喦即張僧繇之傳訛，劉長卿有《張僧繇畫僧記》[九]，其真跡在唐時亦不易得矣。

T.（Tibetain）1293 此一資料本屬藏文部份經卷，M. Lalou已著錄於《敦煌藏文目錄》[一〇]，據稱原物凡分三部份，今經仔細研究，確知乃勞度叉鬥聖變相之草樣，以Pelliot敦煌窟圖片第八窟右方壁畫對勘之，（即第一冊pl.27），大部份可以復原，試詳述之（圖中留有空白長方形框子，未及填寫）：

（一）繪一高座為風震盪，搖搖欲墜，座中坐者即勞度叉也，側有扶梯，座之前後左右，魔鬼環繞。或緣柱而昇，或傾跌於地，雙手捧首，狀極震怒。此圖與P窟八及Gray書pl.60, Cave 196. p.63人物構圖完全一致，故可確定勞度叉鬥聖變。背面繪一天王，手執法器，雜畫人物走獸，皆未完稿。

（二）繪天主睜眼，手張弓矢，坐於壇上，背有豎髮夜叉三人，按勞度叉嘗化作夜叉[一一]，時舍利佛則化身作毘沙門王。此段背面不繪。

似即由五張貼聯為一卷：

（1）繪一神將，手執風囊，大氣坌湧而出，二人擊鼓，有徒眾六人抱頭戰慄，跼伏於地。又二人下跪，旁有菩薩。側書一佛字，殆指舍利弗[一二]。

（2）畫七人為風雨所淹沒，有胡服而振拳者，有奮臂者，有托腮者，擁擠於一處。栩栩如生。此寫六師之眾為神風所懾伏。背面繪一菩薩，側有無頭餓鬼，上題佛字，當指舍利弗。

（3）繪一人擊鼓，神態緊張，又有人，以肩支鼓架，下有魔鬼，仰首相呼應，即《賢愚經》記「打擊金鼓，一切都集，六師徒眾，有三億人[一三]。」背面不繪。

（4）繪兩天女，其一長袖高舉，一作交手狀，又繪人頭三，其一雙手抱頂，聳肩作震慄態，此寫觀看門法之外道天女，為神風吹拂，偎依瑟縮。背面亦畫二天女，一袖向後垂，一則舉袖而悚懼。復倒畫多人，或跪地、或騎牛，草草僅勾輪廓不開面孔（一四）。

（5）似另貼上一紙，正面有藏文一行云："sam no la sal pa 〃"，背面復有藏文二行云："ʿgü a ka" vyen mu(?), gyis 〃 ñu'o 'vyen sun daṅ 〃 'vyen che daṅ〃 che下面似尚有一行，剩……i……i……o……諸號，餘已剝落。M. Lalou, p. 4茲據今枝由郎氏標音。藏文除dan為與gyis為從或作，可以確知，其餘似是蕃譯漢名，氏姓不易復原，與畫稿有何關係，殊難擕測。

（三）粗筆繪城郭宮室，有人騎象疾馳，君王坐殿上，外有謁拜者，托塔天王從天下降，膜拜者多人，又一草稿未完人物，上書佛字。此圖殆示須達入白國，王買祇陀園以立精舍，正面所繪大致略同，而未畫托塔天王，圖中樹皆簡筆作朩，猶存漢書之遺風（一五）。

P. 2993 卷背草樣人面，每不繪眼睛，畫時殆先作臉框，然後勾勒，又繪帶盔甲神將，露瞳炯炯，人物有執儀仗吹笙竽者，裙裾飄揚，筆致頗近七十二神仙卷，惜多草率未完稿。

原卷正面為黑絲欄寫經《大般若波羅蜜多經》卷四百廿八。

P. 3998 圖分三段，一題梵釋四天王，背侍立者二人；一題記云，下第四三萬六千婆羅門，繪婆羅門七人，跪而合十；一題記云，下第五僧慎爾耶樂人，繪五人合十下跪，此紙以淡墨起樣，風格與藏文T. 1293相近，疑亦勞度叉鬥聖變相殘紙，故題記有三萬六千婆羅門句，謂其皈依佛也。

P. 4649 墨繪六手觀自在菩薩，三手各執法器，頂頸皆繫瓔珞，坐於蓮座，一足下垂，筆筆中鋒。背繪雜樹，華皆雙鉤，袴褶線條娟秀，衣帶飄舉，精緻似出諸石刻，紙背有于闐文。

P. 4049 墨繪文殊師利坐獅子上，右側一園人，長髯胡臉，著靴執鞭。左一童子，椎髻坦腹，雙手捧盤，一比丘扶杖合十，有長者長鬚披帽與語，相向而立，比丘束帶，神態絕佳，極似蕭翼賺蘭亭圖中之羅漢寫法，文殊臉部施淡染，瓔珞用深墨，洵為佳品。（圖三）

P. 4060 墨繪觀音像，衣帶略作蘭葉描，階除及菩薩面孔，用鐵線描。觀音端坐壇上，童子合十跪於兩旁階陛之間，階下施主合十而立，一僕牽馬拱手，衣摺微用焦筆，二人冠帽填墨作黑色，此為唐人慣例。題記云，施主會稽鎮曷（遏）使羅祐通一心供養。

P. 3939 墨繪釋迦像，蓮座居中，兩側佛子披袈裟侍坐，又兩菩薩分坐合十，皆有寶蓋，筆稍呆滯，佛頂圓光則堅勁有力，衣裾略作高古遊絲描。

P. 3075 卷背寫行腳僧像（或謂即達摩多羅），朵頤隆準，戴笠束帶，項下胡貌、梵相鬍子，以密點表示之。側有一獸，畫風頗近貫休，或云此為譯經僧，按《名畫記》稱「盧楞伽于大聖慈寺畫行道僧」，此即行僧之狀。卷前殘存文字，有「幢幡衣服伎樂乃至合掌恭敬藥王當知……」笑語。

P. 4047 亦行腳僧像，手持麈尾，背負經袂，卷軸歷歷可數，故知非十六羅漢之一，圖上隅記佛號曰「南無寶勝如來佛」，一和尚向之合十，紙已黝黑，惟略敷采。

P. 4518（三九） 粗厚紙本，巨幅，如上行腳僧像，戴笠，執拂，著草履，旁有獸，下為雲氣，亦題「南無寶勝如來佛」。畫極佳，卷頭接裱另紙有字兩行云：「曉白土請石闍利劉闍利吳闍利老索法律共成功德福事六月十九日僧錄承□。」

P. 4029 亦行腳僧像，構圖同上，惟略著色耳。原幅之軸尚存，當日裝裱工夫，猶依稀可睹（二六）。

P. 3074 正面為《佛名經》題記，首行云「謹案大藏經中觀藥王藥上二菩薩經云」。此幅上下方各繪白描人首鳥身奉淨瓶而行，雙足有爪，展翼乘雲，衣帶飛揚，作為繪飾圖案，此即迦樓羅天（Garuda），亦屬畫中佳品。

P. 4514. 16（二） 繪舞者舉手捉足，手執飄帶，作飛揚低昂之狀，背有房屋欄桿，其上樹木一株，純為白描草樣。

P. 4514. 16（四） 繪諸佛大者四人，小者五人，在山中參禪入定，山作形，亦是草圖，背書咒語廿行。

P. 4514. 16（五） 繪一人手執法器，僅存胸前部份，衣摺線條頗恣肆。

P. 4514. 16（六） 為一殘碎紙片，正面繪法器寶蓋之屬及佛頭數筆，背剩瓔珞，間作雙鈎花紋。

P. 4518（三〇） 僅存白描佛座之上部，佛光帶燄火作雙鈎法。

P. 4518（一） 繪六手菩薩兩手擎日月，日中有踆烏，月裏有桂樹。行筆纖細多重，筆作G勒，衣帶敷絳綠兩色，佳品也。

P. 4518（五） 寫天王像，黑髮朱唇，筆調奔放縱肆，不可縛以法度，氣勢可觀，白描之精品。

P. 4518（一一） 白描坐佛像，衣裾雲氣及佛光輪廓並以顫筆寫之。

P. 4518（一八） 繪觀音坐蓮座，手楊枝淨瓶，線條秀麗。

P. 4518（二四） 繪二女相向坐，帶間略施淺絳，顏微著赭色，頰塗兩暈，餘皆白描。一女手執蛇蠍，側有一犬伸舌，舌設硃色。一女奉杯盤，盤中有犬，紙本已污損，懸掛之帶結尚存。

又關於P. 4518寫卷附件二四之圖像，繪二女相向而坐，若干重要特徵如右側之四臂女神倚坐狼背，手執蛇、蠍，不束腰帶，似表示「惡」的屬性，三毒俱全。左側之女神則手托盤上蹲踞一犬，在火祆教經典中犬有護持亡靈，驅逐魔鬼作用。祆教徒有犬的崇拜。張廣達近刊是圖再考，認為此二女對坐正代表善惡相對的二元主義，一是善神Deena，另一是惡神Daeva。（見《唐研究》第三卷，一九九七年，北京）。過去姜伯勤有文指出此圖為粟特神祇，詳《敦煌吐魯番研究論文集》（一九九一，上海）。

P. 4518（二六） 純白描三面千手佛像坐蓮座上，一足下垂，手執法器多種，只具輪廓。

P. 4518（二八） 繪六首六手如意輪菩薩坐金翅鳥上，手執弓及花，一手托小雞，下有小兒亦坐鳥相隨（《智度論》：鳩摩羅天提赤旛騎孔雀），純白描。

P. 4518（三二） 墨繪立佛草樣，足部太小，衣帶甚佳。

P. 4518（三三） 純白描，繪曼陀羅佛像，皆簡筆，不畫面孔眉眼，非佳品。

P. 4518（三四） 白描人物，手奉法器，戴冠，耳垂環，瓔珞天衣，創意自異，筆多雙鈎，畫品在武宗元、李龍眠之間，甚為精妙（圖四）。

P. 4518（三六） 白描六首六手大自在天（Maheśvara），執法器，腹間作獠牙之狀，舌部略施絳色。足踏兩人，有雙蛇纏繞其身，口吐氣出，神態生動。

P. 4518（三七） 紙本正面繪第宅連廈，筆致疏秀，不似界畫技法，背面佛經間作人像草樣，題「爾時後有六十姟佛……」等句（據大正Vol. XIS, $82C^2$）。

P. 4518 小冊黃紙，繪八金剛，僅存奉請第四白淨水金剛，奉請第五赤聲金剛，奉請第六定厄金剛，奉請第七紫賢金剛，奉請第八大神金剛，共五像，白描不設色，衣帶依曹法，細筆輕靈，甚為精絕，末葉存佛菩薩羅漢四尊，纖整可觀。

P. 4095 紙本一葉，墨繪四金剛，奉請青除災金剛，奉請辟毒金剛，奉請黃隨求金剛，奉請白淨水金剛，有此題記，白描，不設色。

P. 2026 此卷正面為《金光明最勝王經・滅業障品》，背書于闐文，中間繪兩佛像，旁題記「維大晉天福拾年乙□（巳）敕，于闐班上監一心供養。」圖像只是草樣，筆畫重還，繪一桌上置茶具及紙札，施主手執香爐，潦草不足觀，佛旁雜記陰宰相、韓宰相、秦宰相等名號。卷為粗厚紙，一端用粗黃紙裱成卷軸。

P. 4082 卷背為觀音像，手執蓮花，衣摺行筆稍雜亂，純白描，草草未完成之作。

P. 2026 正反面各繪一觀音菩薩，白描，披瓔珞，手執蓮花，運筆娟秀，一面有三小字，倒寫不易辨。

P. 4009 三昧壇法，繪圖凡三，雙面作畫，一題佛於伽維那國付與普賢菩薩三昧壇法，一題爾時佛往王舍城金剛座付與普賢廾廾座禪壇，一題今者佛手結之壇，又題戊寅年六月日，雜書若干，字句潦草不佳，但諸佛千姿百態，亦可觀。

S. 259 此圖純為白描粉本，其中宴樂一段，與莫高窟一二南壁、榆林窟一七北壁相類。又牛耕收穫部

份與莫高窟六一、榆林窟二五可相比較。故秋山光和定為彌勒下生經變，並為影出，載《西域文化研究》第六。

S. 1113 正面為道經，書法極佳，紙背繪菩薩草樣三尊，趺坐，頂上放光，雲氣繚繞，有人膜拜，筆墨簡率，不設色。

S. 6119 殘紙白描，人僧剩頭部，側有居士合十，只存面部及上身，線條甚佳。

S. 6954 原為一黃卷，在卷末真言處繪一佛像立蓮座上，有人膜拜，淡墨描成，不設色，有佛光兩重，旁小字記「一心供養」。

S. 6345 繪一掌宇，其右懸鐘，棟梁界筆，剛健有力。屋下有門，兩菩薩相向而坐，面部略施赤色。

S. 5684 十一面觀音像，趺坐，執楊枝，男女膜拜左右，原幅上下軸猶存，筆甚娟秀，裙染淺絳，類敷微赭，可為拂澹之佳例。

S. 5511 紙本上書降魔變文一卷，又題記存十一行，殘存白描人物，一戴帽執器，跨足而立，一足位於席外（一七）。

S. 3326 長卷，錄氣象占冊八條，中引臣淳風言，則李淳風之書也。末一行記云其解蔑（夢）及電經一卷，繪一神濃眉高顴，張弓矢而立，首戴强頭，或謂此即電神像。考題梁令瓚之二十八宿真形圖尾星及風星二神皆手執弓矢，此圖是司氣象之神，故有同然。

S. 4279 殘存半紙，繪羅睺星像，候光用深絳勾廓，披髮，略敷紅色，髻處束帶飄起，神態栩栩，惜只存五分之一面部。圖下用濃朱界欄，題記云「未生男年可卅七愚至囉侯星請來降下燒香……足如此身」等語。此雖非純白描之作，但可驗淺設色之法，故併錄之。

S. 9137 紙本，長立軸，高約五尺，題曰大慈大悲救苦觀世音菩薩，直立坡瓔珞，一手下垂，執淨瓶，全不設色，此一號大英博物館庫藏有二幀，Giles未編入目錄，為極標準之白畫。

S. 6983 小冊，共四十二葉，題曰妙法蓮華經（經）觀世音菩薩普門品第廿五，每葉分為上下兩部份，

下寫經文，黑絲欄，六行七行不等，其上繪圖，筆頗笨拙，藤枝晃謂是用木筆描摹，為刊印於《墨美》第一七七號，書名《敦煌木筆觀音經》，此為佛經插圖。下半部白描未及設色，前半雜用硃赤綠等色，人物面孔間施淺赭，冠則留白，以工具非佳，空具輪廓，全無骨氣之可言，只可以畫跡論，不足與於名繪之林也。

動物畫

P. 4719 墨繪臥牛，圖紙本。一牛偃臥，蹲足怒目豎角，筆勢勁健，頗近韓滉神氣，背面亦畫一牛，兩角翹起，身軀僅G勒一筆，似未畫完。

P. 3951 繪墨馬一匹，首昂起，舉前蹄作奔馳狀，鬣祇寥寥數筆，簡峭有力，紙本。

P. 4717 墨繪駱駝馱物，繫絡於鼻，不見佳，紙本。

P. 4082 正面繪獅子，頸間繫鈴，線條如波紋，或斷或續，毛以破點輕筆約略寫之，甚有意致。

P. 2598 此卷為《新集文詞九經（經）鈔》一卷，陰賢君書記本，字甚拙劣，其背題識多行，其一云「中和鉚年四月十七日未時書了，陰賢君書」，社司轉帖之，側有草圖，繪一長髯仙人，擎杯作幻術坐於雲氣之上，左有動物六隻，三似羊，帖耳俛伏，三似犬，捲尾仰首馳走，中一填黑。

附錄

P. 2683 此卷為瑞應圖，棉紙，質甚堅韌，背題「翟書信信詛」四字，其一不識。P. 2005有一行云「瑞應圖借與下」六字，知當日曾為人借出。卷中所繪動物，存龜龍鳳三類，兼及河圖之屬。

漢石刻已取祥瑞為主題，李翕之黽池五瑞圖，其著者也，武梁祠亦書蓂莢諸植物之瑞應，劉宋宗炳始

繪瑞應圖，王元長增補之。其後庾溫、孫柔之、熊理皆有《瑞應圖》，顧野王有《祥瑞圖》，魏徵有《祥瑞經》，各書久佚，是圖非完帙，屬何家之圖尚待詳考，圖中每用雙G法，如河圖之草樹作ψ ψ，狀鳳鳥發鳴之翅及足，其畫法頗似梁令瓚一路，敷色尤工，因物而異。若玉龜全身用翠綠色，取其似玉，玄武文云「似龜而黑色」，然圖實作深綠色，腹甲灰黃，紋理全用硃砂勾勒，黃龍則角塗鉛粉，周身染黃，池中雲氣，分為白紅黑三色，鳳鳥翅膀，間以深青及深淺絳，並塗以白粉。昔顧景秀扇畫蟬雀，賦彩制形，皆有新意，是圖筆精謹細，設色更擅其美，殊足研究。

松本榮一景印刊於《美術研究》一八四，《文物》一九六三，三亦收載，陳槃有詳細考證。《上善堂書目》有《舊鈔瑞應圖》二本，繪圖極工，不知視此如何也。

P. 2682、S. 6261 白澤精恠圖兩殘卷，分藏巴黎、倫敦。P卷末題「道昕記，白澤精恠圖一卷，冊一紙成」，似原圖為散葉，經後人重加裝池，《抱樸子・登涉篇》稱「白澤圖九鼎記則眾鬼自卻」，則白澤圖之繪，用意正在辟邪也。此卷行筆纖勁有力，如寫遊光八人，其二足部施重筆，餘則娟細而含蓄，面孔、表情無一相同，寫翎毛時用乾筆，翼取雙鈎，淡染，設色尤見匠心（一八）。

張彥遠述古之秘畫珍圖，多已散逸，惟古瑞應圖白澤圖部份尚在人間，誠敦煌所出畫品之領袖，雖非白畫，故附存而述之，唐代動物畫之精華其在茲乎。

其他術數類之經卷，往往有插圖。若P. 2702背占書之繪兩獅及兔鼠狼等，P. 3479卜筮書之繪二鳥黑色，P. 2829解夢書之繪婦人背立，記其部位名目，S. 2404推七曜五姓書之繪禮北斗，S. 5775符籙圖之繪天吳，凡此蓋所謂特殊之敦煌畫（一九）者，今概略而不論，以其無藝術價值之可言也。

P. 4881 斷片，繪一鶴，振兩翼。徐行。王重民月山錄謂為瑞應圖，審其題記云「命屬白鶴下生者」實不相干。

P. 3050 正面似道經，為福報品十八。背繪菩薩，戴瓔珞，手執蓮華，又殘缺處只剩一手，握持蓮瓣，筆甚娟秀工整，亦屬精品。

P. 2012 粗黃紙，卷極長，墨繪曼陀羅草樣，正面記四門菩薩不同顏色，如第四南門風菩薩青花，第三西（門）惠藏廾廾身赤色燈，第二北門藏廾廾身錄（綠）色，第一東門香藏廾廾身白色。又如第二南門大悲金剛身青色，第一東門大慈金光（剛）白色，第三西門大喜金剛身赤色，第四北門大捨金剛身錄色。其背面云，第三西門結界廾廾身赤色，第四北門淨界廾廾身錄色，第三西（門）阿彌陀佛身赤色，第四北門不空成就佛錄（色）。第一中心安毗盧尊身黃色，第二南門寶生佛身青色。第一東門阿閃佛白，第六南門淨地廾廾身青，第五東門懺悔廾廾白。此卷雖無藝術價值，但記著色方位，為作畫儀軌，足供研究，背有題記云：「如意輪廾廾六臂。計廾廾二十五，皆持合掌，身著天衣，坐蓮花。」又繪樓屋三十層，迭記「樓子」，「樓子」凡若干。又云「上下各有鈴鈴芬雲」。如意輪卉即觀音，法賢譯觀想曼荼羅。《淨諸惡趣經》卷上云：「其曼拏羅四方四門，門上各有樓閣，復有眾寶瓔珞及寶鈴鐸，處處懸掛。」又言：「於門樓上盡日月及寶瓔珞，隨意嚴飾。」（大正Vol XIX, pp.89, 93）卷中樓子之上，亦題「南日及月」字樣，其為密教曼荼羅之壇樣草圖，可無疑義。

註釋

（一）見M. Sullivan, *The Birth of landscape Painting in China*. pl.119.

（二）圖見結城素明《西域畫聚成》第十輯，參松本榮一《赫色勒壁畫解》（《國華》四〇七）。又同氏《庫車壁畫阿闍世王故事》（《國華》五六六）。赫色勒又作克孜爾，在新疆拜城，此石窟壁畫狀況，詳閻文儒《新疆天山以南的石窟》（《文物》一九六二，七、八）。

（三）圖見羅寄梅《安西榆林窟的壁畫》pl. XLVII-XLVIII（《中國東亞學術研究計劃委員會會刊》第三期，台北）。

（四）謝稚柳《敘錄》，頁四七二。

（五）黃文弼《塔里木河盆地考古記》pl. XXVII, fig.35。

（六）大英博物院有渡海天王像，日本京都仁和寺有唐毗沙門天王斷片粉本，見《國華》五一七，均不及此幀之妙。

（七）《角力記》一書見《通志略》，清胡珽有輯本，琳瑯秘室叢書第四集，石恪畫見《益州名畫錄》。

（八）P. 2012新刊Catalogue..., Vol.1, p.2作余慶千，按「慶」字未敢遽定。

（九）《全唐文》三四六。

（一〇）Inventaire des manuscrits tibetains..., Vol. III, p.4, n'1293。藏文T.1293號參M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibetains de Touen-houang conserves a la Bibliotheque nationale*.此卷所見舞女雙袖高舉，可與一四六窟牢勞叉門法之外道天女為風所吹時，舉袖偎依瑟縮之狀比照（參潘絜茲《敦煌莫高窟藝術》，頁九〇附圖）。

（一一）《有部破僧事》卷八作起屍鬼。

（一二）P窟八持風囊者在右邊下方。

（一三）P窟八此段在高座之左邊上方，形狀完全相符。

（一四）P窟八四天女合繪於勞度叉高座之下方。

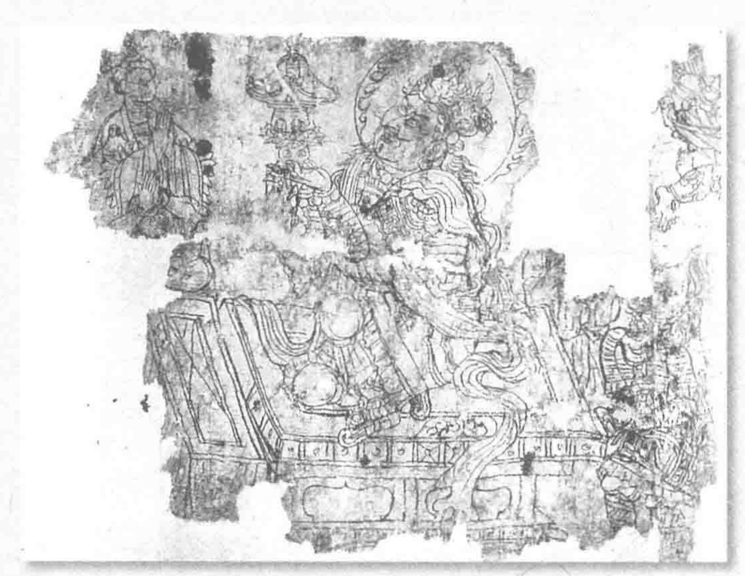
（一五）P窟八此段在勞度叉高座之下方。

（一六）敦煌卷軸中保存裝裱原狀者，資料甚多，若P. 2731厚黃紙觀音像，裱框及軸上懸掛之絨線猶存。

（一七）S. 5511降魔變人物像，已影刊於《秋山光和敦煌本降魔書卷について》（美術研究一八七）。

（一八）白澤精恠圖，松本榮一影印於《國華》七七〇（一九五六），討論文字有陳槃《讖緯書錄解題》（《史語所集刊》一二）及拙作跋（同上集刊一，四）。

（一九）松本榮一有《特殊なる敦煌畫》（《國華》四八八、四九三、四九六）。



圖一 唐天王白畫



圖二 唐人物白畫



圖三 唐觀音菩薩白畫



圖四 唐菩薩白畫

應無所住而生其心

《天如和尚剩語集》二卷

二册　元 釋惟則撰 釋善遇編

元至正十二年吳郡張善遇刊本　清高士奇舊藏

題：「師子林天如和尚《剩語集》，小師善遇編。」天如惟則禪師姓譚氏，吉安永新人。元至正元年住蘇州師子林，揚臨濟之宗風。（惟則中峰弟子，至正初傳法平江，於城東闢獅子林，倪瓚為之繪圖。惟則有《筆簾引》，見《元詩選》初集壬集引《獅子林別錄》。）著《楞嚴經會解》二十卷，推闡天台永明之教旨（一）。

此書首有至正壬辰弟子遂昌鄭元祐序。《日本續藏經》第一輯第二編（第二十七套第五册）收天如惟則禪師《語錄》九卷，小師善遇編，但無《剩語集》。又《丁氏善本書室》有《師子林天如和尚別錄》五卷，亦題小師善遇編，行款與此書略同，末有至正八年戊子善遇《識語》，《盋山善本書景》《天如語錄》。《別錄》，及此《剩語集》，俱善遇所編，《剩語集》尤所罕覯，惟日本靜嘉堂文庫有一部，殊可寶也。圖見《嘉業堂善本書景》。

每半頁十一行，行二十一字，小黑口，單魚尾。卷一前有小引云：「師之語錄，向已刊行矣。此集乃刊後續編，其間開示宗乘者十有六段，答《淨土》修法之問者二十六章，今並錄以傳意，在廣被機宜，各隨所求，於是離為二卷。而別目之，一曰《宗乘要義》；一曰《淨土或問》；而又總名之曰：《剩語集》焉。『剩語』者，非舊刊未盡之謂也，乃欲覽者得其旨於語言之外也。」

卷二「或問」後有題記云：「是集發明禪淨土之旨，亦頗詳矣。今吳郡菩薩戒弟子張善照施財入釋。……至正壬辰夏善遇題。」

卷末為歐陽玄（至正十四年）《師子林菩提正宗寺記》，依石本錄出。按此篇《圭齋文集》所無，《續藏天如語錄》附於末，但缺下列四行。文云：「《師子林記》成，老夫念欲自書，適抱病連月，弗克

如願，太樸楷法可尚，他日此文增重，亦幸事也。致意天如師，上石以拓本見寄。歐陽玄頓首。」太樸即指危素也。

印記

高士奇圖書記　曼陀羅室　晦堂　麟瑞　劉印承幹　翰怡

參攷

《佛書解說大辭典》第八卷テ，頁一五〇　《靜嘉堂書目》

《碧巖錄》十卷十冊

元　大德刊本

題：「《佛果圜悟禪師碧巖錄》，宋時圜悟克勤所編。」前有建炎二年普照，及大德四年方回（萬里）序云：「嵎中張煒明遠燃死灰，復板行。」又大德八年三教老人，同九年休休居士聊城周馳（景遠）等序。卷末有宣和六年關友無黨後序，重刊《碧巖集疏》及大德六年淨日，延祐四年希陵，同年海粟老人馮子振後序。

每半頁十一行，行二十一字。雙欄，小黑口。

卷一後有「夾山無礙禪師《降魔表》」，下署「慧芳附刻」。

在三教老人序之末行，有「古杭朱子成刊」數字，朱子成曾刻《自警編》，未知即其人否？圖見《嘉業堂善本書景》，題曰「元大德本」。

延祐相丁巳希陵序云：「嵎中張昭遠偶獲寫本後冊，又獲雪堂刊本及蜀本校訂訛舛，刊成此書，流通萬古。」

卷末多有「嵎中張氏書隱刻梓」一木記。卷五有木記云：「此集自大慧一炬之後，而又重罹兵燹，世鮮善刻，今得蜀本校正。……嵎中書隱白。」又卷六有文云：「嵎中書隱鼎刊圜悟《碧巖錄》」，幸已訖事，四方禪友，或收得《祖庭事苑》，《萬善同歸錄》，及禪宗文字，世罕刊本者，幸乞見木，當為繡梓，以廣禪學。……」云云。則此書可定為「張氏書隱刊本」。（每卷張氏木記下有「有禪」、「道人」兩印記）。

此書日本翻刻尤多，此本為江戶前期覆刻五山版。《大正藏》收入第四十八卷諸宗部，乃用大谷大學藏延寶五年刊本，持校此本，如《藏經》本「乃此北人種族」，元刊張本無「此」字。按日本覆元本，瑞龍寺本，安政六年本，俱無「此」字。「汝等還護惜也無」，亦作「護惜」，但「覆元」、「瑞龍」、「安政」諸本，皆作「護借」，非。知此本較勝。又室町覆元刊者，有「應永八年辛巳八月」一行，見《舊刊書譜》。

印攷

有禪道人　吳興劉氏嘉業堂

參考

《日本訪書志》卷十六　《舊刊書譜》，頁八四

《祖庭事苑》八卷二冊　宋釋睦菴編（雲門雪竇等語錄、語義纂釋）

日本　南北朝覆刻五山版

卷一題：「睦菴善卿編正。」前有四明苾芻法英叔，卷末為紹興甲戌（一一五四）中秋，盡庵比丘師

鑒跋。（其末有「眉山王似刻」五字。）圖見《嘉業堂善本書景》，題曰：「宋刊本。」然據日本內閣文庫福井保與長澤規矩也先生意見，此應是室町時代覆刻宋本。書為蝴蝶裝，半頁八行，行大字十五字；小注雙行，行二十八字。書眉間有朱墨批點，有《佐伯文庫》一章。福井保以為乃京都醫師佐伯理一郎之藏章。考毛利高標藏書之《紅粟齋藏書目錄》載其子得見「祖庭事苑八卷二冊，宋板」，與此冊數相符，但恐是別一本。按室町初期之覆宋本，現東京之《大東急記念文庫》藏有一部，羅振玉曾據此本重刊，其第二跋略稱：「另一本於師鑒跋外，更有一跋，末題大觀二年八月二十七日，建武軍節度使同知大宗子學事上柱國謹題。後有紹興甲戌季夏重別刊行十字，皆彼本所無」。又云：「跋有澄兄再刊語，殆此書北宋已刊行」。日本內閣文庫藏有寬永刊本，末一行云「洛陽富小路通讚州寺町中村長兵衛刊」，為林道春手校，即從紹興甲戌本翻刻者。日本《續藏經》刊入第一輯第貳編（第十八套第一冊），即用上舉日本重刻紹興甲戌本，但無「眉山王似刻」一行。

印記

佐伯文庫　花園韶陽　人間孤本　寒雲祕笈珍藏之印（杳袁氏《宋本祕笈目》無此書）劉氏嘉業堂　翰怡玩賞

參攷

羅振玉《大雲書庫題識》三　《禪籍目錄》，頁二六八（日本）《貴重書解題》（佛書之部）

附記

睦菴上人生東越，姓陳氏，號善卿，字師節。幼出家訪道諸方。元符中，以母老歸鄉里，纂睦州尊宿陳氏織履養親之風，因名所居為睦菴。

日本名族有花園家，花園韶陽是其胤也。

《范文正公集》二十卷《別集》四卷 附年譜補遺 七冊

南宋乾道饒州刊嘉定五年重修本 清王原祁、繆荃孫舊藏

卷首原有蘇軾序，此本原缺補鈔。別集卷四末有乾道丁亥（一一六七）俞翊跋，淳熙丙午（一一八六）綦煥跋，後有年代及銜名三行云：

嘉定壬申（一二一二）仲夏重修。
朝奉郎通判饒州軍州兼管內勸農營田事宋鈞。
朝請大夫知饒州軍州兼管內勸農營田事趙舊槭。

註釋

（一一）詳《五燈嚴統》第二十三，《淨土聖賢錄》第四。

《文心雕龍》與《阿毗曇心》

陸機《文賦》開端云：「余每觀才士之所作，竊有以得其用心。」《文心雕龍・序志篇》亦云：「夫文心者，言為文之用心也。」顯然是取自士衡之語以命名。劉氏此書，隋、唐人或省稱曰《文心》（盧照鄰），或稱《雕龍》（劉善經），下文簡稱作《文心》。范文瀾在《序志篇》注二引惠遠《阿毗曇心序》，而加以說明云：

> 彥和精湛佛理，《文心》之作，科條分明，往古所無。自《書記篇》以上，即所謂界品也；《神思篇》以下，所謂問論也。蓋採取釋書法式而為之，故能鰓理明晰若此。

是說不斷為人所引證，至今尚然。《阿毗曇心》一書，漢譯計有多種：

（一）題《尊者法勝造》，晉太元元年，僧伽提婆（Saṃghadeva）共慧遠於廬山譯者，共四卷[一]。

（二）題曰《阿毗曇心論經》，又題《法勝論》，大德優波扇多（Upásānta）釋，高齊天竺三藏那連提耶舍（Narendreyaśas）譯，增一「經」字[二]。

（三）題《雜阿毗曇心論》，尊者法救（Dharmatrāta）造，宋天竺三藏僧伽跋摩（Saṃghavarman）等譯[三]。

以上第（一）、（三）兩種之譯出，皆在僧祐、劉勰之前。《出三藏記集》序類卷十所收關於《阿毗曇心》之序文多篇，慧遠法師《雜阿毗曇心序》亦在其中，彥和必讀過是文，自無疑問。

慧遠與提婆合譯之《阿毗曇心論》共有十品。表列如次：

Hṛdayaśāstra（心論）

1. 界品（Dhātu Varga） 2. 行品（Saṃskāra）

3. 業品（Karma） 4. 使品（Anuśaya） 5. 賢聖品（Ārya） 6. 智品（Jñāna） 7. 定品（Samādhi）

8. 契經品（Sūtra） 9. 雜品（Saṃyukta）

10. 問論（Kathā）

（據印度L. Armelin女士法文譯本《阿毗曇心論》序言所附表）

《阿毗曇心論》首品為dhātu，義為要素；終品為kathā，義為問答。全書十品之結構，具見上表，與《文心》布局方式全不相干。問論在最末，安得謂「神思篇以下即所謂問論」？可謂擬不於倫。

又慧遠序云：「始自界品，訖於問論，凡二百五十偈。以為要解，號之曰心。」有人認為「《文心》每篇之後又復有贊，和內典之偈性質相同。」按慧遠所謂二百五十偈，乃指全書自界品第一至問論第十所作偈之總數（如界品十七偈、行品二十偈、業品三十三偈是）。是偈有二句、四句、三句，句式不等。此類偈語與散行之文相厠。《史通・論贊篇》云：「釋氏演法，義盡而宣以偈言。」其實佛經之偈言，並不繫於完篇之後。郭栓（瑜）在《修多羅法門》中論偈云：

> 夫偈有二種：一者通偈；一者別偈。胡人數字之法，每以八字為句，四句為一偈，則一偈卅二字也（四）。

偈之性質，於此略可明僚。《文心》每篇之末，復有贊曰。說者謂可能受到內典之啟發，實則全無關涉。以佛典偈言非列於篇末，與贊之必在篇終，絕不相同。

上舉兩事，皆與內典實際情況不相符合，可以不論，只有《文心》一名與《阿毗曇心》之用心字作為書名，用意相同，值得作比較研究。

阿毗曇，秦言無比法，於其下加一心字。此書梵名應為：

Abhi- dharma- hṛdaya śāstra
（無比）（法） （心） （論）

心有「要解」之意。彥和論文之書，亦以「心」命名。《序志篇》列舉涓子《琴心》、王孫《巧心》二書作為例證，而云：「心哉美矣，故用之焉。」其贊曰：「文果載心，余心有寄。」於《原道篇》云：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」是「文果載心」，猶之「文以載道」矣。故心即道要。《文心》之為書，首《原道》第一，次《徵聖》第二，又次《宗經》第三。表面觀之，自屬儒家思想，然佛家立場亦有同然。釋氏於現量、比量之外，極重「聖言量」，故主「徵聖」。在《阿毗曇心論》中，其第五為賢聖品，第八為契經品，義與徵聖、宗經原自不殊。劉書舉涓子《琴心》一書，環淵其人，《七略》：蜎子名淵，亦作涓子。《御覽》卷九三六引《列仙傳》：「涓子，齊人也。……著《天地人經》四十八篇。後釣於河澤。」又六七〇引《集仙錄》：「涓子，齊人也。餌朮。著《三才經》。……又著《琴書》二篇，甚有條理。」涓子之《琴書》，即《琴心》也。惜其書不傳。彥和僅提到仙家著書之《琴心》，而不及釋典。然《阿毗曇心論》為彼所夙習，則無疑者（說見下）。

彥和全書中正面使用佛家術語，只有「半字」及「般若」二詞。《論說篇》云：「滯有者，全繫於形用；貴無者，專守於寂寥。徒銳偏解，莫詣正理。動極神源，其般若之絕境乎。」此指出造論不可偏解，宜詣乎正理。偏即釋氏所云「落於一邊」。惟求諸般若絕境，斯能統攝有無。龍樹《中論・觀望槃品》云：「分別非有無，如是名涅槃。若有無成者，非有非無故。」不銳於偏解，則非有非無，斯得乎中道而

詣於正理矣。正理之「正」與「偏」對立。佛家最重正覺，主八正道。道者，梵言mārga。八正道之細目為正見（samyag-dṛṣṭiḥ，只舉一名為例）、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。彥和之文學主張，處處以「正」為依歸。其言曰「正義以繩理」（《哀弔篇》），曰「析理居正」（《史傳篇》），曰「終之以居正」（《雜文篇》），曰「意歸義正」（《諧讔篇》），曰「君子宜正其文」（《樂府篇》），又言「執正以馭奇」（《定勢篇》），「理正而後摛藻」（《情采篇》），「以審正得序」（《史傳篇》），「故似開學養正」（《宗經篇》）。他如「正采」、「正音」、「正聲」、「正辭」等等。正之觀念在《文心》書中實居領導地位。此與梁時「文章且須放蕩」之風氣，大相逕庭。以正道運用之於文學，與其謂有合於儒家，不如說是亦得到佛家「正道」之啟示。

彥和論文之基本態度，是以「兼」為主。故事必兼文武，辭必合文質，貴器用而兼文采（《程器篇》）。「兼解以俱通」（《定勢篇》），則不滯於偏解。觀其情采並重，故其書名於文心之下再益「雕龍」二字。自東漢以來，「雕龍」一詞已成為文藻之代語。彥和為文，雕縟成體，故不采散文，而以儷語為造述表達之方，亦蕭選「義歸乎翰藻」之宗旨，正符合其一貫主張，質文兼重之緣故。劉知幾為之揚扢，稱：「詞人屬文，其體非一。後來祖述，識昧圓通……故劉勰《文心》生焉。」特稱許其深具圓通之識。蓋能參大圓鏡智，以之論文，故無所偏倚。即以詩而論，詩家大都以振奇為勝，而劉氏乃以「通圓」為貴。詩而通圓，則不易有驚人之語矣。此一圓照之態度，與其看作儒家，無寧說是於釋氏為近，更合情實。

彥和思想方法，和釋氏似結有不解緣。自范文瀾以來，幾乎眾口一聲，謂其嚴密之方法，是受到佛經之影響；我則謂其書體例實與釋氏無關，惟居正之態度，完全符合釋氏正道之宗旨。持以論文，固與當日，「文章且須放蕩」之風尚乖違，在在見其堅定之立場，足為一時之針砭。

彥和長於佛理，在永明十年，已能得到僧祐之尊重，為超辯撰碑。繼之，在延興元年，僧柔殂化，彼又為製文。具見此時內學之修養已相當深厚。有人欲從其撰寫《滅惑論》年代之先後，作為其思想前後分

期之劃分，事實上不能否認在《文心》寫成之前，彼早已是一位精通佛家學術之作者。

彥和所依止之僧祐，為律宗巨匠。僧祐師法獻。獻為南齊僧統。宋元徽三年西遊至于闐，獲佛牙，常置在定林上寺。蕭子良為撰《佛牙讚》。見《出三藏記集》十二著錄。

《阿毗曇心》一書原為法勝（Dharmaśrī）。其人實出印度「薩婆多部」（Sarvāstivādin）。僧祐於《出三藏記集》十二「薩婆多部記目錄」列舉傳燈人物，達磨尸梨帝羅漢居第三十三。自注：「譯曰法勝。」達磨尸梨，梵言即Dharmaśrī也。同書卷四「薩婆多部十誦律」條云：「薩婆多部者，梁言一切有也，叩說諸法一切有相。」又《薩婆多部記目錄》序云「法僧不墜，其唯律乎！……舊記所載五十三人。……仰前覺之弘慈，奉先師之遺德」云云。書中所列歷代律師，獻律師在第十九，稱律師傳在第二十。稱即智稱，亦上定林寺僧：獻即祐之師法獻也。

法勝……法獻 ┬ 僧祐 —— 慧地（劉勰）
　　　　　　 └ 智稱
　　　　十九代　二十代（皆上定林寺僧）

阿毗曇訓無比法，猶言最上法，佛家三寶之外最重要之另一寶。北朝所譯本於《阿毗曇心論》亦稱為經，北魏昌黎王馮熙為孝文帝及其女文明太后寫《一切經》，今存者有《雜阿毗曇心經》卷第六殘卷，敦煌石室所出（見斯坦因目九九。參拙作《選堂集林・史林》上冊）。馮熙題記稱：「《雜阿毗曇心》者，法盛大士之所說。……瞻四有之呰見，通三界之差別，以識同至味，名曰毗曇。」又讚曰：「麗麗毗曇，厥名無比。……盛尊延剖，聲類斯視。理無不彰，根無不利。卷云斯苞，見云亦諦。帝修后玩，是聰是備。」所稱盛尊、法盛，即是法勝。六朝初期，《阿毗曇心》之學盛行，地無論南北，人皆重視誦習，影響至大。馮熙且書之為帝與后啟發之資。彥和從律宗大師僧祐學，寄居上定林寺，又參加事理《出三

藏記集》工作，對於此薩婆多部巨匠法勝名著《阿毗曇心論》一書，當甚熟悉。其撰《文心》此書，亦以「心」作為書名。雖與《阿毗曇心》之名偶合，未必無「竊比」之意。為最上法之要解，號之曰心；為文之要解，自亦可號之曰心。此《文心》與《阿毗曇心》，有其可相通之處。試為抉發，倘能稍得彥和當日著書之用心，則吾文之作為不虛矣。

註釋

（一）《大正藏》列一五五〇，冊二八。

（二）《大正藏》一五五一號。

（三）《大正藏》一五五二號。

（四）敦煌卷斯坦因一三四四號（二）。

《文心雕龍》與佛教

劉勰的《文心雕龍》是六朝文學批評的權威論著。在該書裡面沒有許多提到佛教的字眼，只在《論說篇》云：「動極神源，其般若之妙境乎？」一言及「般若」二字。現在拿它來和佛教並論，豈不是來得太奇特嗎？也許有人要向我提出這些疑問。但是，我們要知道談論某些問題，切不可單從外表去觀察，而應該從內在關係上著眼。因為《文心雕龍》的作者是個佛教徒，他有十年以上的佛學修養，所以當他寫這部專門討論文章的煌煌大著時，很可能運用他那經過佛學洗禮過的頭腦——即佛學邏輯，來支配及組織他的文學材料；換句話說，是通過佛學的方法來表達他的文學見解。譬諸讀自然科學的人，轉變另一研究對象去談文學寫作時，他的頭腦自會與一般純粹由文學出身的人有些不同。如果從這些點去看劉勰的論著，那麼，我們便可看出他那嚴密和精細的分析，是取資於佛氏的科條，來建立他的文章軌則，在思想方法的運用上是受過佛教影響的。

六朝時候，正是中國和印度思想文化交流的一大際會，他這部名著正是在兩種文化交流下關於修辭學及文學批評方面的偉大成就。田本學者中村元在他的《中國人的思想方法》一書中卻說：「古代印度，曾樹立極精緻的方法組織，並發達了語言學。但在中國，關於文法學及文章學（Sytax），幾乎沒有留下任何典籍。在與印度文化交涉時代，中國學僧，雖知道印度文法學，但終未有受其影響，以樹立中國語文法學（一）。」關於這一點，我們可以提出若干理由來解釋：（一）中國語文與梵語的構造完全不同。梵語文法的精神是將語尾的變化來表現詞性，但漢語是把聲調高低來表現詞性的差異。這習慣的運用，並沒有感到甚麼不便，因此無取材於梵語文法之必要。（二）中國文字構造，半形半聲，多為合體字，具有它那特有的美。用在文章上的造句法時，即是儷詞。到了六朝，便發展成為駢文，文學技巧已達到了頂點，更非梵

語所可比擬（二）。在講解佛經時，更把梵文用駢四儷六的文字表達出來。在這種情形下，只有將梵語遷就華言，可說是梵文華化；並不像現代的翻譯，是中文西化。這是一個很有趣的對照。關於華、梵文字的本質上的差異。僧祐《出三藏記集》中有一篇（三）說得極詳細，可以參考。華、梵語文接觸，因兩方文字本質過於懸殊，故在文法上無甚影響，但聲音方面，由於梵音轉讀方法的輸入，使漢詩對聲律講求方面，起了很大的變化。但聲律為音樂性，文字為圖畫性，各自發展，不必同符。劉氏在《練字篇》上說：「諷誦則績在宮商，臨文則能歸字形。」頗能道出二者的界限。

音律以外，文章論修辭亦與印度思想不無關係。劉氏此書，即可代表這一方面的成就。這點似為中村氏所見不到的。

二

欲論《文心雕龍》一書與佛家的關係，應先明瞭劉氏本人與佛教因緣的歷史和他對於佛教的著述。

劉勰事跡見《梁書・文學傳》。他是東莞莒人，世居京口。生於宋明帝泰始初。傳云：「勰早孤，篤志。家貧，不婚娶。依沙門僧祐，與之居處十餘年，遂博通經論。因區別部類，錄而序之。今定林寺經藏，勰所定也（四）。」定林寺經藏（寺在南京鍾山，經藏為臨川王所造）目錄，現尚存。書名曰《出三藏記集》，凡分十五卷，題僧祐名，可能出勰之手。其中不少論文，可視為劉氏所作；或至少可代表他的意見。不妨取與《文心雕龍》比較研究。在《出三藏記集》卷十二《雜錄》收有劉勰撰的文章共三篇《鍾山定林上寺碑銘》一卷，《建初寺初創碑銘》一卷，《僧柔法師碑銘》一卷。別有《剡石城山佛像銘》。僧祐死於梁天監十七年，他的弟子正度，立碑頌德，亦由勰所撰製。《梁書》稱劉氏「長於佛理，京師寺塔及石僧誌，必請勰製文」。《出三藏記集》是現存最古的佛教目錄。其書《集錄上》說：「發源有日，迄於大梁。運歷六代，歲漸五百。梵文證經四百有十九部，華戎傳譯八十有五人。」我們從《三藏記集》的

目錄，可以看出他對於內典有極廣博的涉覽和湛深的研討。尚有僧祐的《高僧傳》，有人還說是勰的手筆（五）。

至於他在佛學理論上的著本，只見於收在僧祐編的《弘明集》卷八中《滅惑論》一篇，是反對「三破論」而作，目的在比較釋道二家的優劣，對於道教的神仙家、五斗米道等深加攻擊。他對佛教的見解，此文可窺見一斑。有些地方可與《雕龍》中論學的原理互相參照。

二

曹學佺云：「《雕龍》，上廿五篇銓次文體，下廿五篇驅引筆術。而古今短長，時錯綜焉。其原道以心，即運思於神也；其徵聖以情，即體性於習也。」（上引曹序）劉氏文學批評的基本理論，可稱為「神理說」。第一篇《原道》云：「言之文也，天地之心哉……誰其尸之，亦神理而已。」又專立《神思》一題，冠於筆術二十五篇之首。其要語如云：「文之思也，其神遠矣。」「思理為妙，神與物遊。神居胸臆，而志氣統其關鍵；物沿耳目，而辭令管其樞機。樞機方通，則物無隱貌；關鍵將塞，則神有遯心。」以為心思出於神，強調「神」是作文的基本動力。這和他主張佛法練神之義正可互相發明。他在《滅惑論》說：「佛法練神，道教練形。形器必終，礙於一垣之理；神識無窮，再撫六合之外。明者資於無窮，教以勝慧……慧業始於觀禪，禪練真識。」標神與形二事來分別佛、道兩家的優劣，是當日佛教徒所常言的。《世說新語・文學》：「佛經以祛練神明，則聖人可致。」其說正和劉說相同。支道林《大小品對比要鈔序》云：「神王之所由，如來之照功。」「質明則神朗。」「建同德以接化，設賢教以悟神。」（序文見祐錄）。支序通篇論「神」處甚多。間參道家言（六）東漢桓譚《新論》中始著《形神》之篇。他的設喻，以燭為形，火為神，尤具妙理（七）。劉說遠源實出於此。關於神的本體，在佛學輸入以後，這是一極重要的玄學論題，參加討論的人很多（八）。那些站在佛教立場來討論「神」的問題，東晉以來，如庾闡有

《神不更受形論》，竺僧敷有《神無形論》。並揭出「神」重要性，認為形託神以為用，神是形的主宰。慧遠作《形盡神不滅論》，有云：「知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳（九）。」又作《佛影銘》云。「體神入化，落影離形。」至陶淵明因作《形影神詩》三首，則歸之於自然（十）。《廣弘明集》道安《二教論詰驗形神》云：「《易》曰：幾者，動之微也。能照其微，非神而何？此言神矣，而未辨練神。練神者，閉情開照，期神曠劫。幽靈不亡，積習成聖。」具見「神」的重要性。劉宋時學者文人，無不喜歡討論神的問題。像顏延之的《庭誥》，宗炳的《明佛論》，都是很好的例子。沈約亦有《形神論》之作。

劉氏生於齊梁之世，頗受諸家論神說影響。他的文學上神理說有兩要點：

（一）神為文本。《易・辭》上屢屢說及神字。如：「陰陽不測之謂神。」「神也者，妙萬物而為言者也。」「精義入神。」此固玄言，可與佛理相通。《雕龍》在《徵聖篇》贊云：「妙極生智，睿哲惟宰；精理為文，秀氣成采。」「妙極」即「妙萬物為言」，「精理」即「精義入神」，都是指「神」而言。為文應該存神，和佛法應該練神同一道理。有神才能盡文章之妙。

（二）神與形別。神和形原有內外之分。根據這原理來論文章，亦有神形內外之異。精理無狀可見，是神；秀氣有態可觀，是形。《文心雕龍》書中如《比興篇》謂「興取於義，而比取於象」。《隱秀篇》分隱為複意而秀為美辭，亦一內一外，很有條貫。這可說是以「形」、「神」二元論為出發點，而運用這原則討論文學。

《世說・文學》：「阮籍勸進，時人以為神筆。」用「神」字來形容作文，其由來已久。至劉氏乃立《神思》專論。此後，如杜甫云：「下筆如有神。」「文章有神交有道。」司空圖亦云：「詩千變萬狀，不知所以神而自神也。」（《與李生書》）嚴羽云：「詩之極致有一，曰入神。」（《滄浪詩話》）無非皆受劉氏神思說之影響。神理說是他論文主要的哲學根據，究其本源，正和佛氏之說息息相通的。

三

還有若干地方可以看出它和釋氏思想有連帶關係：

（一）徵聖的態度。《文心》第二篇是《徵聖》，認為「徵聖立言，則文其庶」。接着是《宗經》，以聖人的話必有絕對權威。印度邏輯上的正量，本義是Proof，梵文Pramana（the means of right knowledge），認veda聖典為不可侵犯（參看Satis Chandia Vidyabhusana: *A History of Indian Logic*, p.107），亦是這個道理。印度正理派經典（Nyāya-Sutra）所立四量，其一為aptopadesa，漢譯為聖言量，指可信的證典（reliable assertion）。劉氏徵聖的態度和佛家思想似乎不無關係。

（二）《文心》的命名。《序志篇》云：「文心者，言為文之用心也。昔涓子《琴心》，王孫《巧心》。心哉美矣，故用之焉。」文學上取「心」為名，本有「賦心」一詞（《西京雜記》：司馬相如云：「賦家之心，包括宇宙，總覽人物。」）。張芝論書法，著《筆心論》五篇，亦是以「心」命名。但用心來作書名，即是佛門的慣例。像慧遠請譯《阿毗曇心》[一一]，吉迦夜譯《方便心論》[一二]，即其例證[一三]。吳康僧會《法鏡經序》云：「夫心者，眾法之原，臧否之根……稱斯道曰大明，故曰法鏡。」心可照見一切[一四]，取名《文心》殆用此義。他說：「物以貌求，心以理應。刻鏤聲律，萌芽比興。」（《神思篇》贊）他在《滅惑論》一文中亦主張「棄跡求心」，因為心是一切的主宰，文章何獨不然？故在《原道篇》又云：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」漢代揚雄雖有「言，心聲也」之論，但沒有他說得這樣透澈。可見他是取佛教唯心論以立說。這即是本書命名《文心》的理由。

（三）全書的體例。《雕龍》一書，編製嚴密，條理嚴析。有人說他是採取釋書的方式為之，自《書記篇》以上（論文體），即所謂界品[一五]；《神思篇》以上（論文術），即所謂問論[一六]。至於每篇文章末尾有贊，此種格式，佛教文章多見之[一七]，如王僧孺的《慧印三昧及濟方等學三經序讚》即其一例（文收入《三藏記集》，和佛經論末附偈語相似。劉知幾《史通・論贊篇》云「篇終有贊，如釋氏演法，義盡

而宣以偈言」是也。

（四）帶數法的運用。以數統攝各種事理，在梵語合成語的「六合釋」中，名叫「帶數釋」（Dvigu）。這亦是佛家習慣[一八]。劉氏在《文心》中，如《知音篇》，標揭六觀：「一觀位體，二觀置辭，三觀通變，四觀奇正，五觀事義，六觀宮商。」這是歸納為若干事類後，用數來統理它，很像佛家術語的「三觀」、「三量」等等。他如《宗經篇》體有六義，《鎔裁篇》論作文三準。這些界分，都用帶數法來統攝它[一九]。中國古代學者，亦常用這種方法，但沒有佛門那樣用得區分明細。晉、宋以來，處理佛經界品，便是常用這種「帶數法」的。

四

《文心雕龍》下半多論修辭術。按修辭術在古印度三十二年明中占一重要的地位[二十]。劉氏未必懂梵文，然當時與諸大德往來，耳濡目染，或曾從筆授[二一]亦未可知。觀《出三藏記集》中《梵漢譯經同異記》[二二]，比較兩國文字同異甚精，謂梵單複無恆，或一字以攝眾理，或數言而成一義，梵音則製文有半字、滿字之分，及《滅惑論》之數提梵言，知劉氏於梵文必略識其大概。

《文心雕龍・練字篇》云：「字形單複，妍媸異體。」並舉出「避詭異」、「省聯邊」、「權重出」、「調單複」四事。聯邊指「半文同文」，自是指賦之堆砌而言；調單複指字形肥瘠而言。所謂「半字」、「單複」諸命名，正可與《梵漢譯記》一文相參。不過梵以音而漢以形，處理的對象雖殊，方法正可相通的。

《文心雕龍》中《比興篇》論「興」與「比」之異，殊有特見；而對於比的類別，分析尤詳。謂比有「喻聲」、「方貌」、「擬心」、「譬事」各種。按佛經書最善於譬喻（Avadāna）。如《雜譬經》、《法句譬喻經》、《百句譬喻經》等等，例不勝舉。康法邃撰《譬喻經序》：「《譬喻經》者，皆是如來隨時

方便四說之辭，敷演弘才識誘之要，牽物引類，轉相證據。」即此之意，《涅槃經》說喻，有順喻、逆喻、現喻、非喻、先喻、後喻、先後喻、徧喻，分析精密。料劉氏必有參酌於是。

又《章句篇》：「宅情曰章，信言曰句。」「裁衣匠筆，篇大小大；離章合句，調有緩急。」漢代治經已用此法。而印度尤重章句（Pada），所謂「眾字和合成語，眾語和合成句」。失名《法句經序》：「曇鉢偈者，眾經之要義。曇之言法，鉢者，句也。……偈者，結語，猶詩頌也。……此雖辭朴而旨深，文約而義博。事鈎眾經，章有本故，句有義說。其在天竺，始進業者不學法句，謂之越敘。此乃始進足者之鴻漸，深入者之奧藏也。」支敏度《合維摩詰經序》：「分章斷句，便事類相從。」蓋此法梵、漢並用，足見其間會通之處。

五

《文心・聲律篇》專論文章音樂性。言音的性質，則云：「凡聲有飛沈，響有雙疊。」黃侃言飛謂平清，沈謂仄濁[二三]。至於雙疊，殆謂取四聲字以配雙聲、疊韻[二四]。又言「雙聲隔字而每舛」，似近於八病中的傍紐病。又言「疊韻雜[二五]句而心睽」，似近於八病中的小韻病。這些即是齊梁以來流行的四聲說。此說起於周顒的《體語》。切字有紐，乃模倣梵音為之（體文即梵音字母「迦」等輔音）。其後沈約因創紐字之圖[二六]。這種以一字紐四聲方法的發明，與梵語有關，世所共悉，茲不詳論[二七]。

劉氏《聲律篇》又云：「是以聲畫妍媸，寄在吟詠；滋味流於字句，氣力窮於和韻，異音相從謂之和，同聲相應謂之韻。韻氣一定，故餘聲易遣；和體抑揚，故遺響難契。屬筆易巧，選和至難。綴文難精，而作韻甚易。」這裡講究音律的運用。他提出「和」與「韻」二者的差別；韻是押韻，只是每句收聲的相同，故有一定；和是調聲，在使音節的合諧，故多變化。因此說「同聲相應」是「韻」，「異聲相從」是「和」；「選和至難」，而「作韻甚易」。考慧皎《高僧傳》中《經師論》一文比較漢、梵歌讚的

不同，有云：「東國之歌也，則結韻以成詠；西國之讚也，則作偈以和聲。」如把這段話與劉氏相印證，可見所謂「和體抑揚」，似是運用梵讚轉聲的方法來論漢土詩歌的音律。我們看《出三藏記集》中所收的佛典，有《梵唄序》一卷及《轉讀法並釋滯》一卷，可見劉氏於轉讀的注意。梵人長於音（二八），自昔即有考究音聲的專門學術（二九）。如誦梨俱吠陀經典，便有五種誦法與十一種誦法。後魏吉迦夜術譯的《方便心論》，記音聲外道有六十三學四句之義（三十）非常繁雜。誦法，梵語Pātha，漢語譯成唄匿。唱時聲音悠揚曲折以取態。《高僧傳》經師一門所記擅長轉讀的名德。如晉之帛法橋，宋之道慧等，皆當時名手。《經師篇》編論言：「逮宋、齊之間。有曇遷、僧辯、太傅、文宣等，並殷懃嗟詠，曲意音律。撰集異同，斟酌科例。存於舊法，正可三百餘聲。」可謂極一時之盛（三一）。

至於轉讀之法，我們看慧皎所描寫，有的「聲徹里評，遠近驚嗟」，有的「升座一轉，梵響干雲」，有的「四飛欲轉，返折還弄」，似乎是用高音調還帶着多少連纏繞的繁腔，這是「唱經」。尚有一種是「吟調」，敦煌所出《維摩詰經》講唱文卷，於長偈短偈並標注曰「吟」。吟是諷詠（三二），或者是用低音調而聲較小的諷誦。《文心》所稱：「吟詠滋味，流於字句。」似即「吟」之類。印度古代音樂吠陀有三聲（Svara，即accent）：一為高聲調（udātta）；一為非高聲調（anudātta），即發聲高銳的揚音與低調的抑音；一為混合聲調（avarita），乃調和上列二者的混合音。此三聲乃就聲樂高低而言，陳寅恪《四聲三問》以比附平上去三種聲調，實在極有問題。余曾與印度友V. V. Paranipe先生討論。據稱：這三聲原為朗誦吠陀聖典時所用，吠陀時代以後，不復施行，漸已失傳。至南齊之世，去吠陀時代懸隔遙遠，其時僧徒，當不能懂這三聲。他認為陳先生之說，時代上不相銜接，不易成立。今按佛所用的語言是方言，不可能用婆羅門誦經時的唱唄，故梵僧來華不傳授梵唄是當然的事。漢土的轉讀佛經，乃自己創製的新聲（三三）。所以這三種吠陀的svara，和平、上、去三個聲調，根本上談不到有甚麼關係。劉氏所謂「聲有飛沈」，或指諷誦音聲的上下。故云：「沈則響發而斷，飛則聲颺不還。並轆轤交往，逆鱗相比。」轆轤喻聲韻的圓轉時，鱗比喻聲律的靡密。可見不僅指聲調的平仄而言，還兼指歌唱的抑揚而言。他這種理論，可能是由吟

佛經體會出來的——因為漢詩當時在受轉讀佛經影響之後，曾經產生一種新的諷誦法（三四）。

沈約《宋書・謝靈運傳論》云：「欲使宮羽相變，低昂舛節，若前有浮聲，則後須切響。一簡之內，音韻盡殊；兩句之中，輕重悉易。」劉氏聲律之說，似即本此發揮，而歸納成「異聲相從謂之和」一個總法則。因為不同字音，連結一起，讀起來不能調和，便是「往蹇來連，其為疾病，亦文家之吃也」。闡揚沈約聲病之旨，但「振其大綱」而已。至云「纖意曲變，非可縷言」，則似於八病苛碎之說，有不甚同意者。由慧皎之說，東土重在結韻，而印度長於和聲。劉氏將「韻」與「和」提出並論，可說是得其會通而能識大體，這卻是沈約等所不能的。

六

考劉氏自從僧祐研討內典，至編到《三藏記》，費時十年。至齊明帝建武間，諸功已畢，乃作《文心雕龍》（時約三十餘歲），而成書於齊和帝之時（三五）。那時已經還俗，並將出仕。故書中極少引佛家語。但他的文學理論之安排，卻建築於佛學根基之上，這是不容否認的事實。也雖皈依於佛，但他卻處處會通華、梵。他以為「至道宗極，理歸乎一；妙法真境，本個無二」（三六）。因此主張中國的「道」和印度的菩提，是一而非二。如說：「萬象既生，假名遂名。梵言菩提，漢語曰道。」又云：「一音演法，殊譯共解；一乘敷教，異經同歸。經典由權，故孔、釋教殊而道契；解同由妙，故梵、漢語隔而化通（三七）。」這是他的儒釋會通論。所以《文心雕龍》一書，即以原道發端。雖然遠法《淮南》，旁參許慎（三八），可是直探心源，折衷於一，正是他為學的根本態度。

我們用高瞻遠矚的眼光去看學術史，凡二種不同文化經過接觸交流浸灌之後，便可以融會貫通之效。劉氏的《文心雕龍》，正是一絕好例子。他所以能寫出這一空前的鉅著，造成他那中國歷史上最偉大的文學理論家的地位，並不是單靠著他的文學修養，而受過佛教思想的浸潤啟發，倒是一個頂重要的內在因

素。故特為揭出，或者可作為當前中西學術交流際會的一種參考。

原載《文心雕龍研究論文選粹》

註釋

（一）見徐佛觀譯本，頁八六。

（二）《文心・麗辭篇》云：「造化賦形，支體必雙。」他認為偶詞儷句是出於自然的。

（三）《胡漢譯經音義同界記》

（四）《高僧傳》云：「祐於齊武帝永明中，奉勅入吳宣講，治定林、建初諸寺。」

（五）見曹學佺《文心雕龍序》，載拙藏明本鍾惺評《文心雕龍》卷首，此《序》亦見吳興閔氏刻梅慶生音注《雕龍》本。

（六）論神為一切之本，遠源於道家。如《莊子》、司馬談《六家》、《淮南子・精神訓》、嵇康《養生論》。

（七）不具引。

（八）詳《弘明集》及《梁書・范縝傳》。

（九）見僧祐《弘明集》

（十）其序云：「言神辨自然以釋之。」

（一一）阿比曇，即無比法，梵文abhidharma，指論部。曾太元間僧伽提婆在廬山徇遠公所請，譯成四卷。慧遠有《阿比曇心序》云：「其管統眾經，領其會宗，故作者以『心』為名焉。」

（一二）《三藏記集》收二卷。延興二年，釋曇耀譯，劉孝標筆受。《大正大藏經》中第三十二冊中止有吉譯《方便心論》卷。

（一三）又有尊法勝的《阿比曇心》，本二百五十偈，尊者達摩多羅增三百五十偈為十一品，號曰《雜心》。見《三藏記集・後出雜心序》。

（一四）佛家言心，分「心」cita、「心所」caitasika二者。心即心之主體，心所即心之種種作用。

（一五）界品「明諸法體，以界標名」，見《俱舍論》，即今言門類。

（一六）像《阿毗曇心序》云「始自界品，迄於問論」，凡若干偈，正是佛書編製的佳例。

（一七）即序讚、論讚之類。

（一八）好像「三界」是由tri+loka二字合成。

（一九）如《尚書大傳》孔子言「六誓可觀義，五誥可觀仁，甫刑可觀誠，洪範可觀度，禹貢可觀事，皐陶可觀治，堯典可觀美」，他便以數統之，說道「書標七觀」。

（二十）梵語為alaṃkāra，亦名《莊嚴論》。

（二一）如劉孝標之從曇曜受《方便心論》。

（二二）此文疑出劉氏手。

（二三）《文心雕龍札記》。

（二四）詳《文鏡秘府論》天卷所載《四聲譜》。

（二五）《文鏡論》引作「離」者是。

（二六）見《玉篇》卷末附神珙《四聲五音九弄反紐圖序》。

（二七）參見R. H. Van Gulik *Siddam*。

（二八）鄭樵《六書略》語。

（二九）即所謂聲明ahabdavidya。

（三十）《大正藏》二三冊，頁二三。

（三一）《梵唄源流》，參看S. Lévi及P. Demiéville之《法寶義林》，頁九三。

（三二）《一切經音義》七三。

（三三）詳黃錫凌《梵唄》，頁一七。

（三四）相傳曹植登魚山，於岩谷間，聞誦經聲，因效之而製聲。其事見劉敬叔《異苑》、《高僧傳・經師篇》、《法華文句經》引《宣驗記》。又《法苑珠林》四九《唄讚篇》更演其說，謂：曹植讀佛經，遂製轉七聲升降曲折之響。及感魚山之唱，撰文製音，傳為後式。梵聲顯世始此焉。以梵唄託始於陳思，所言雖不信，但佛經誦讀影響漢詩誦法，此正一旁證。〔參看K. P. K. Whitaker: Tsaur Jyr（曹植）and the Introduction of Fannbay（梵唄）into China. *BSOAS*, 1957〕

（三五）說本劉毓崧《通誼堂集》。

（三六）《滅惑論》

（三七）同前注。

（三八）以「一」為首。

《洛陽伽藍記》書後

《隋書・經籍志》地理類，後魏楊衒之《洛陽伽藍記》五卷，又劉璆撰《京師寺塔記》十卷，《錄》一卷，又釋曇宗《京師寺塔記》二卷。唐釋道世《法苑珠林》卷一百十九，收梁尚書兵部郎中劉璆奉敕撰《京師寺塔記》，及元魏鄴都期城郡守楊衒之《洛陽伽藍記》五卷。南北朝間，鋪揚佛宇者，惟此二書。劉璆書久佚，遂使南朝四百八十寺無從稽考。洛地則自孝文遷都，刹廟甲天下，迄永熙之亂，城郭丘墟，事佛彌虔，而傾彌亟。

《法苑珠林・感應緣部》每引楊書，如崇直佳境僧慧疑見閻羅，注云事出《洛陽伽藍寺記》（卷一百十一《利害篇》），虎賁洛子淵事，云出《洛陽寺記錄》（卷百一三《酒肉篇》），崔涵復活事，云見《洛陽寺記》（卷百一六《送終篇》）。亦有原出楊書，如爾朱兆殺寇宜仁事，而云出《冤魂志》，則顏之推所著也。衒之雖不佞佛，然於感應事跡喜為著記，以示懲戒世人，蓋有微意存焉。其作史也，義例甚嚴，假為隱士趙逸（按魏另有趙逸，天水人，能文。見《魏書》卷五十二。《龍華寺上臺》引趙逸云：「此臺是中朝旗亭。」衒之確見過趙逸其人。）之言，以譏史官之失。「生愚死智」，謏碑者寧毋闕德乎！「生為盜跖，死等夷、齊。秉筆妄言，華辭損實。」觀爾朱文略遺魏收金，請為其父作佳傳，故收論爾朱榮，以比韋彭伊霍（《北齊書》四十八《爾朱文暢傳》），可補衒之針砭之由，非無故而然也。

楊書多所采摭，如宋雲惠生，西行求法，自云：「惠生行紀，事多盡錄。今依《道榮傳》，《宋雲家紀》並載之，以備缺文。」此則迻錄自它書，非出自撰。其中宋雲對烏場國主，具說周孔莊武之德。其王曰：「若如卿言，即是佛國。我當命終，願生彼園。」則昭然《春秋》內諸夏之旨也。

楊書不無微言大義，敘事之外，屢有「衒之曰」，以示勸戒，即猶《左傳》之「君子曰」也。魏澹撰

史，於此竊有慕焉（《北史》澹傳）。衒之亦倣依之，自為論斷（如於爾朱兆事云：「《易》稱天道禍淫，鬼神福謙。以此驗之，信為虛說。」）。書中頗譏豪侈。如正始寺下敬義里責「惟（張）倫最為豪侈，逾於邦君」（又引天水姜質亭《山賦》為證）。故釋道宣稱其「見寺宇壯麗，捐費金碧，王公相競，侵漁百姓，乃撰《伽藍記》，言不恤眾庶」（《廣弘明集》六），比於夏桀之失德。其旨可深長思矣。其後上書論釋教之虛誕，徒為逃役僕隸離苦就樂之淵藪。道宣謂所奏同於劉晝，廁於謗佛之次，儕諸滯惑之間。在護法立場，不得不爾。然寺院之濫，貽害滋深，衒之閎識孤懷，百代之下博得讀者之同情也。

又書法獨貶閹官，凡巨室出身為閹人者，必書曰閹官某某，如云「閹官司空劉騰宅」（建中寺）、「閹瀛州刺史李仁壽」（名尼寺條）、「閹官王桃湯」（宣忠寺）。其時紀寺亦閹官所立，穢亂尤甚。蕭忻之言，可為累欷。其辭曰：「高軒升斗，盡是閹官之嫠婦；胡子鳴珂，莫不黃門之養息。」嗚呼，可以風矣！

楊氏以中州為正統，北方詞筆，如邢、溫文采，多所稱述。於齊必曰偽齊，而於南人投奔者記載特詳。王肅好茗，故有水厄之譏。其右北而貶南，於此三致意焉。陽嘉橋柱，論劉澄輩之穿鑿，以其「生於江表，征役暫過，多非親覽，誤我後學，日月已甚」。言下於南士不無藐視之心云。

此書衒之實有自注。自顧廣圻發其例（《思適齋集》卷十四），近賢頗留心析出注文，致力于此者多家。余嘉錫列出書中敘事，謂其廣聚異聞，用資談助（《四庫提要辨證》八）。《續高僧傳》一《魏菩提流支傳》附記期城郡守楊衒之，並節錄其《伽藍記序》，末有云：「名僧異端，紛綸間起。今採摭祥異者，具以注之。」今本自序無此數句。從「具以注之」語觀之，書中子注之多，可以概見矣。

八大山人禪畫索隱

一、泛論禪與藝術

有人問：甚麼是禪？我不作答。姑且舉前代兩位大德的話，代我作答：

（1）問：如何是禪？（柘溪從實師）曰：「不與白雲連。」

（2）問：如何是禪？（新羅百岩）師曰：「古塚不為家。」曰：如何是道？師曰：「徒勞車馬跡。」曰：如何是教？曰：「貝葉收不盡。」

這些答案與問題，從表面結構看來，好像黏不著邊。但細察它的深層，卻蘊藏著無窮的意義。這種用類比、曲喻的語言，返觀古來的傳統文學裏面，有點像詩的比興。這樣的語言技巧本身已具有極高度的藝術性。「不與白雲連」，讀起來很像謝靈運的詩句：「白雲抱幽石」；「徒勞車馬跡」，有點像陶公的句子：「而無車馬喧」，分明是詩家的警句。禪家採用詩句型的語言來說明深奧的本體問題，擺脫去名理上糾纏不清的邏輯性的語言，單刀直入地用文學上「立片言之警策」的方法來啟發人們心理上的睿智，是人類祛除無明，獲得醒悟的不二法門。這種辦法可說是「致知」上的一種藝術手段。禪家本來不立文字，但仍保存許多語錄，那些傳下來的禪偈，大部份可說是詩，表現於偶然拈花微笑的談吐之間，禪的世界，幾乎亦是詩的世界。

禪是積極的，馬祖曾說：「一日不作，一日不食。」又是嚴肅的，我人稍一檢看《百丈清規》，便可

明白禪僧基本要受到嚴格的拘束，並不如後來的狂禪那樣放縱與隨便。禪的產生、傳播地區，主要在湖南、江西、粵北一帶的山地，禪僧與山民共同生活，所體會到的大自然是空闊、無垠和自在，他們生活在大化之中，精神已得到無上的解放。從「禪」得到的寧靜，本身已是一種生活中藝術的享受了。南岳石頭禪師答道悟問：「如何是佛法大意？」說道：「不得不知。」悟曰：「向上更有轉處也無？」師曰：「長空不礙白雲飛。」道悟問：「甚麼是禪？」石頭曰：「碌甎。」問：「如何是道？」曰：「木頭。」在他們四週圍所接觸到的事物，一草一木，一山一石，未嘗不可以悟道。一彈指，一揚眉，一呵欠，一咳嗽，無非佛性，「一悟便至佛地」。任何場合，可以吟謅幾句禪偈。飲水、挑柴，都是妙理，把他們的精神實體——佛性，融會於日常實驗生活之中，隨時隨處，得到領會，使用藝術的語言——詩偈，作為傳道的媒介。禪僧，可說生活在藝術裏面，處處可以體會到詩的意境。比方，有人問：

「如何是和尚利人處？」曰：「一雨普滋，千山秀色。」

「如何是西來意？」曰：「白猿抱子來青嶂，蜂蝶御花綠葉間。」

這種詩樣的語言藝術，便成為禪僧的口頭禪。整部《傳燈錄》，其中禪偈充斥，幾乎成為詩的淵藪了。

「禪」的梵言原是禪那，我在印度參觀許多禪窟，禪僧都要枯坐寂滅，在深林古洞裏，去習苦行。在華則可活活潑潑地運用於日常生活，行動上都可從禪機取得親證。六祖已指示：禪不是光靜坐，而是要培養心中湛然一片光明海。中國的禪，已與印度的禪那大異其趣。加上禪偈的發達，中國的禪僧和詩幾乎是分不開的。

宋代的詩人，不少從禪家取得靈感。黃山谷寫的詩，有的簡直是禪偈。例如：「羅侯（羅茂衡）相見無雜語，苦問溈山有無句。春草肥牛脫鼻繩，菰蒲野鴨還飛去。」第三句的肥牛，在禪宗語錄中是常用的

「牯牛」典故（一）。末句則用百丈懷海禪師侍馬祖行次見一群野鴨飛過的故事（二）。禪家破除分別相，通「有」道「無」都是謗！所謂「溈山」（靈祐禪師）的有、無句（三），有與無均要打破，禪是不重比量而用現量的。

我的好友已故戴密微教授（Paul Demiéville）嘗注譯《臨濟語錄》，又選譯中、日一些名人死前的詩，以禪僧佔最多數。第一首為僧肇（三七四—四一四）的詩，名句有：「將頭臨白刃，猶似斬春風。」他譯成法文：

Lorsque ma fête approchera la lame nue,
Ce sera comme pour décapiter le vent de primtemps.
（見*Poèmes chinois d'avant la mort*, p.15）

這是多麼美麗的句子！這樣看來，死，亦可被理解為生活上一種藝術的形態。

他指出中國思想的特質，在緊握現實，返回即時的直覺。在中國，「抽象」與「系統」幾乎全為具體的直覺所代替。又云：「此種思想使吾人（歐洲）感覺困惑。他認為：但假如有一人加以品嘗，便完全覺得抽象理論之無味。」（*Les Entretiens de Lin-tsi*, p.80）哲理與詩的密切聯繫形成禪家吸引人的特殊力量，這種神秘的象徵的由直覺所演出的詩樣語言，隱藏着深度思想，與其說是宗教的，不如說是藝術的，更為合適。

生死問題在佛家看來是人間一大事。死是解脫。

禪學家認為禪不是用分別識的智慧可以瞭解的（如鈴木大拙），他們太著重禪的公案，其實，如果對詩的語言藝術沒有深透的理解，死抱「公案」，不免亦隔一塵。禪的「頓悟」，主要教育目的在使人開竅，讀許多書的人，未必真能開竅。黃龍（寺）晦堂師對山谷引論語「吾無隱乎爾」一句請其解說。山谷

詮釋再三，他都不滿意。時秋香滿院，晦堂點出：汝聞到木樨香否？山谷至此方纔了悟，因為得到了親證，有切實的感受。禪還是要親證的。由比興得到的初步了悟，與詩的伎倆何異！明代許多理學家每每借用禪家「當下即是」的老套來顯示日用的道理。禪的意識更深入民間，由於歷代的禪師把道理與生活打成一片，許多「口頭禪」便習用於一般的俗語裏面，宋以後的社會浸潤於禪的教化愈深而不自覺，許多日用俗語往往出於禪門，久而不自知，從語言學上有需要重新去省察的。畫家有時亦可運用禪理去建立他的構圖方案。禪的語言上的「取譬」所具備的藝術技巧，只寫景而不必說理，玄理自在其中。這樣，禪已成為一把美麗的切玉刀，而可以得到因人不同的充分利用；它和各種藝術結下良好姻緣，越來越是分不開的。

二、江西禪門燈統之傳綮

八大山人是一位禪僧，又是大畫家，他在畫面的題句，一向以艱澀著名，由於他使用許多禪門典故，所以不易讀懂，本文便試從這一方面加以探索。試先考述他的禪學淵源。

從饒宇朴的《个山小像跋》內：「戊子現比丘身。癸巳，遂得正法於吾師耕庵老人：諸方藉藉，又以為博山有後矣。」一段讚美八大山人的文字，證知八大早年在弘敏門下得到禪林推許的情形。他是在順治五年戊子（一六四八）出家，至十年癸巳，始皈依弘敏的門下，法名傳綮，號刃庵。由於他的勇猛精進，竟能「豎拂稱宗師」，博得「禪林拔萃之器」的稱譽。關於弘敏的事跡，《五燈全書》卷百十六小傳云：

> 洪都奉新頭陀穎學弘敏禪師，宜豐陳氏子。……參博山誾，入侍寮。……隨往浙主大慈，掌記室……復自武林還瀛山師，為第一座，誾叩以偈。……是冬，誾涅槃……頭陀開法。

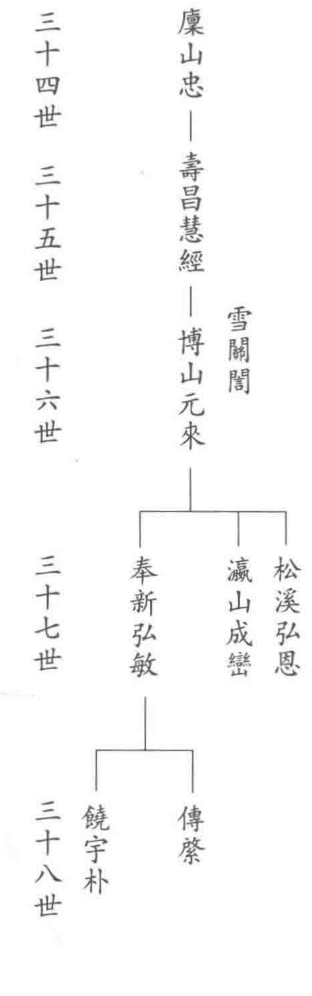
另據超永《續燈存稿》卷百十六(四)所載：

建州松溪弘恩（瑞昌王氏）投博山來，落髮，次參瀛山誾。末注：「雪關誾嗣。」
信州瀛山成巒（饒州余氏子）投博山誾。末注：「雪關誾關（嗣）。」
洪都奉新弘敏（宜豐陳氏）參博山誾。末注：「雪誾嗣。」

從上列記述看來，弘敏三人都嘗參過雪關誾，所以注稱：「雪誾嗣。」雪關的事跡如下：

信州瀛山雪關誾禪師，上饒傅氏子。……依景德寺傅公和尚出家。一日，見壇經「火燒海底」句，疑之。乃參博山來，來令究船子藏身公案，急切提撕。……六載，大徹源底，開法瀛山（五）。

《正源略集》云：「壽昌經禪師法嗣四人，首為信州瀛山雪關誾（六）。」是雪關誾與博山來為同輩，故弘敏同參二人，茲列其世系如次：



博山元來本住於豐邑（今上饒），博山之能侍寺歷三十六年，著作甚多，其《博山參禪警語》一書，極為風行，遠及日、韓等地，宗風大震於天下。此書日本除譯文外，又有守中編《博山禪警語鞭影錄》五卷。个山出弘敏門下，在當時被許為「博山有後」，可想見其禪學湛深，否則何來此「藉藉」之美名？

本文後面將從八大使用的各種名號，來闚測他的命名在禪學上的根據。

三、八大前後期名號解說

（一）說驢、驢年、驢屋與个山

八大何以自稱為驢？又屢用「驢年」一詞，自來有許多說法。有人牽涉到「耷」字，像啟功的新說，他認為「耷」蓋「驢」的俗字（七）。這一說頗為人所採用。但查閻爾梅的《白耷山人集》，他自號曰白耷山人，事實上和驢沒有一點關係。耷字見《集韻》，原訓大耳，不必拉上驢字。

在禪宗語錄裏面，驢字的使用很普遍，有它的特別涵義，列舉如次：

南泉（池州魯祖山寶雲禪）師：尋常見僧來，便面壁。南泉問曰：我尋常向師僧道：向佛未出世時會取，尚不得一箇半箇。他憑麼驢年去（八）？

注引福州長慶（大安）云：「退己讓於人，萬中無一箇。」八大自稱「个」，亦取自禪偈，「驢年」二字，似南泉初使用之，此事亦見《萬松老人評唱天童覺頌》「魯祖面壁」條。

趙州 從諗與文遠論義。遠曰：請和尚立義。師曰：「我是一頭驢。」遠曰：「我是驢胃。」師曰：「我是驢糞。」遠曰：「我是糞中蟲。」師曰：「你在彼中作甚麼？」遠曰：「我在彼中過夏。」師曰：「把將果子來（九）。」

景岑 長沙景岑招賢禪師，問：南泉遷化，向甚麼處去？師曰：「東家作驢，西家作馬。」曰：「學

人不會此意如何？」師曰：「要騎即上，要下即下(十)。」按景岑即南泉法嗣。

楊岐《語錄》（勘辨）：師問僧：「甚麼處來？」僧云：「堂中來。」師云：「聖僧道甚麼？」僧近前不審。師曰：「東家作驢，西家作馬。」僧云：「過在甚麼處？」師云：「萬里崖州(一一)。」

臨濟《語錄》云：一日，普化在僧堂前喫生菜。師見云：「大似一頭驢。」普化便作驢鳴。師云：「這賊(一二)！」

義玄　臨終語曰：「誰知吾正法眼藏？向這瞎驢邊滅卻。」言訖，端坐而逝(一三)。

曹山　本寂撫州語錄：師又問（德上座）：「佛真法身，猶若虛空，應物現形，如水中月；作麼生說應底道理？」德曰：「如驢覷井。」師曰：「道則大殺。道只道得八成。」德曰：「和尚又如何？」師曰：「如井覷驢(一四)。」

西睦　益州西睦和尚上堂，有俗士舉手曰：和尚便是一頭驢。師曰：「老僧被汝騎。」士無語(一五)。（西睦為趙州諗法嗣）

楊岐《方會語錄》，自術（述）真讚，「似驢非驢，似馬非馬。咄哉楊岐，牽犁拽杷。」「拾驢又無尾，喚牛又無角。進前不移步，退後敢收腳……(一六)。」

師遠　常德縣山廓庵師遠師，上堂舉楊岐三腳驢子話。乃召大眾……，更聽一頌：「三腳驢子弄蹄行，直透威音萬丈坑，雲在嶺頭閒不澈，水流澗下太忙生。」……師有《十牛圖並頌》行於世(一七)（師為大隨淨禪師法嗣）。

雲門　匡真庵錄：「問如何是諸佛出身處？佛前裝香佛後合掌。……問：如何是觸目菩提？師曰：拈卻露柱。學云：露柱豈干他事？師云：驢年會麼(一八)？」師曰：者野狐精三家村裏漢，復云東來不？是爾道飯是自己。僧云：是。師曰：驢年夢見三家村裏漢。

師有時云：真空不壞有，真空不異色。僧便問：「作麼生是真空？師云：還開鐘琴麼？僧云：此是鐘聲。師云：驢年夢見麼(一九)？師云：「古人是甚麼眼目？僧云：和尚作麼生？師云：驢年會麼？僧無對。

舉無情說法，忽聞鐘聲云：釋迦老子說法也。舉起拄杖問僧，者箇是甚麼？僧云：拄杖子。師云：驢年夢見（二十）。僧舉灌溪上堂曰：「十方無壁落，四面亦無門。淨躶躶，赤灑灑，沒可把。」師曰：「舉即易，出亦大難。」曰：「你適來與麼舉那？」曰「是！」師曰：「你驢年夢見灌溪？」曰：「某甲話在。」師曰：「我問你，十方無壁落，四面亦無門，你道大梵天王與帝釋天商量甚麼事？」曰：「豈干他事」。師喝：「逐隊喫飯漢（二一）。」

從上引各家資料，可以瞭解到南泉是最先言及「驢年」的一人，以後雲門屢屢襲用。《文偃語錄》中凡數見。亦有和尚自稱為驢，毫無顧忌地道：「我是一頭驢。」乃出自南泉弟子趙州從諗。他與文遠那一段精闢的對話，開了後來許多話頭，以後臨濟臨終有瞎驢之稱，趙州法嗣西睦亦言和尚是一頭驢，至於楊岐復有「三腳驢」之目。《碧巖錄》卷七十九言僧問投子：一切聲是佛聲，是否？投子云「是！」……麁言及細言，皆歸第一義，是否？投子云：「是！」僧云：喚和尚作一頭驢得麼？投子便打。……頌云：投子投子。機輪無阻。放一得二，同彼同此。可憐無限弄潮人，畢竟還落潮中死。忽然話，百川倒流鬧湉湉。其說明云：「……又道喚和尚作一頭驢，得麼？」這便是弄潮處。這僧做畫伎倆，依前死在投子句中，投子便打。此僧畢竟還落潮中死。雪竇出，這僧云：「忽然話」，便與掀倒禪信，投子也須倒退三千里（二二）。……」可見喚和尚為一頭驢，在禪門中已是司空見慣的事情。宋靈蜂克文禪師嘗垂一足，復收足，喝一喝曰：「佛手驢腳。」……問：「江西佛手驢腳接人，和尚如何接人？」師曰：「鮎魚上竹竿。」向來指江西禪客為「佛手驢腳」。驢字泛用之廣，可見一斑。八大自稱「沒毛驢」。又在己巳閏八月繪的「瓜片圖」上題句云：「驢年瓜熟為期。」說者每每誤認裏面有反清復明的含意。試看傳綮前輩萬曆間紹興雲門圓證（三十六世）亦曾說過：「諸人者還解笑，一切不曾欠少：若也更問如何，驢年與也未了（二三）。」這時還是大明的天下。今知「驢年」是禪家的慣語，則不必去多作推測了。

八大在題款印章上大量使用「驢」字，如：鈐「驢」字印，署「驢」屋、驢屋驢，以及人屋等等，

「驢屋」、「人屋」之別，原出自黃蘗的偈語。考《黃蘗斷際禪師宛陵錄》云：

（裴相公休）問：本既是佛，那得更有四生六道種種形貌不同？師云：諸佛體圓，更無增減，流入六道，處處皆圓。萬類之中，個個是佛。譬如一團水銀，分散諸處，顆顆皆圓；若不分時，秖是一塊。此一即一切，一切即一，種種形貌，喻如屋舍，捨驢屋，入人屋，捨人身，至天身，乃至聲聞、緣覺、菩薩、佛屋，皆是汝取捨處。所以有別；本源之性，何得有別（二十四）？

從本源看來，原是一體，若妄生分別，則驢屋、人屋以至佛屋，都是可以取捨之處。以前王方宇兄曾引用《雍正御定語錄》以說「驢屋」（二五），不知它的遠源是出於膽敢向後來做了皇帝的小沙彌加以批頰的斷際禪師之名言。陳鼎《八大山人傳》云：「既而自摩其頂曰：吾為僧矣，何可不以驢名？遂更號曰个山驢。」這些話一點也沒有錯。黃蘗說：「捨驢屋，入人屋」，八大拿來作為名號，是很有趣地加以活用。許多人對八大之大量採用「驢」字來作名字，有種種不同的誤解。甚至說他「自稱為驢、驢漢、驢屋，驢屋驢奇事，一鼓作氣做下如此釋教中人不可能做的事」（葉葉語）。又有人推斷他發狂了，還俗以後，方纔取「驢」字來命名，放下架鰲，返回世俗，不惜自我挖苦，自己承認「黔驢技窮」。這些都是不明白「驢」字在禪門的意義，而淺之乎來看八大了。其實，八大後期雖然還俗，採用驢字命名，仍然是要保存「僧」號，實際上「驢」正是他還俗而不願放棄禪門燈統的一個標記。驢屋、人屋，本是一體，為僧為人，名號雖殊，而佛性則一。

至若「个山」之个，亦取諸禪理，洪州雲居道膺禪師，洞山問師：「甚處去來？」師曰：「塌山來。」山曰（按以下皆指洞山良價）：「那箇山堪住」？師曰：「那箇山不堪住？」山曰：「恁麼則國內總被闍黎占卻。」師曰：「不然。」山曰：「恁麼則不得箇入路？」師曰：「無路。」山曰：「若無路，爭得與老僧相見？」師曰：「若有路，即與和尚隔山去也。」山乃曰：「此子已後，千人萬人把不住去在

（二六）。」可見「个山」一名乃從洞山而來。又黃檗說：「个个是佛」，「顆顆皆圓」。故知个山小像中蔡受題語所謂「个為圓中一點」，亦是「一即一切、一切即一」的意思。八大詩句如「个个指月餅子」，「个个」一語，禪語中亦復層出不窮，試拈一例：寶峰克文禪師坐夏大溈山：

（僧）問：馬祖下尊宿，一箇箇阿渡之地，唯有歸宗老較些子。黃龍下兒孫，一箇箇硬剝剝地，祇有真淨老師較些子。學人恁麼還扶得也無？師曰：「打疊面前搕𢶍。」……僧提起坐具，曰：爭奈這箇何？」師便喝（二七）。

「个个」與「个」，指甚麼便是甚麼，圓通無礙，禪心如此，佛性亦如此。

（二）八大二字與哭笑問題

个山讀到《八大人覺經》一書，在壬申年（康熙三一年，一六九二）寫出下面題識：

經者，徑也。何處現此《八大人覺經》？山人陶「八」，八遇之已。壬申五月。

這段文字，已有許多人討論過。《八大人覺經》後漢安世高譯。《開元釋教錄》：云「見寶唱錄」，即指梁寶唱之書。知唐以前其書已通行。《八大人覺經》不特趙子昂書寫之，至元三十一年十二月，雪庵亦為其弟子惠□書之。萬曆辛卯包樫芳金山鐫石以廣其傳。達觀可道人跋云：「此經凡三百七十一字，言簡口豐，遮照精深，有而能無，無而能有，能得一覺，□夢頓醒，況能八覺者乎？」此石刻在嘉興東塔寺（二八），可見是經自元以來諷誦的普遍。八大跋語云：「山人陶八。」「八」是佛門一個重要法數，梵文「八」稱Aṣṭaka，如八正道、八解脫、八關齋、八世法、八部眾以至八不中道等等，山人深通禪理，他陶

寫、陶醉在「八」的法數裏面，深刻地體會到「八」的意義，陶字用為動詞，有「喜」的意思。《廣雅・釋言》：「陶，喜也……。」故云：以「八遇之」。在八大的畫中多題署「甲子年」（即康熙二三年，一六八四）的作品，已見到「八大」的名字，可見壬申以前八載，他已使用這「八大山人」這一個題款（二九）。

張庚在《清畫徵錄》說：「或曰山人固高僧，嘗持八大人覺經，因以為號。余每見山人書畫，款題『八大』二字，必聯綴其畫，山人二字亦然，類哭之笑之，於意蓋有在也。」一般論者都從張庚此說八大二字類哭之笑之而加以猜度，以為是出於亡國之思。這是用俗諦來解說的。但我們看禪家語錄，屢屢道及哭與笑二事，可以進一步從「道諦」有關方面來加以觀察，試舉一二例：

（1）百丈侍馬祖行次，見群野鴨飛過。祖曰：是甚麼？師曰：野鴨子。祖曰：甚麼生也，師曰：飛過玉也。祖遂把師鼻扭，負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也。」師於言下有省。卻歸侍者寮，哀哀大哭，同事問曰：汝憶父母邪？師曰：無。曰：被人罵邪？師曰：無。曰：哭作甚麼？師曰：我鼻孔被大師扭得痛不徹。同事曰：有甚因緣不契？師曰：汝問取和尚去。同事問大師曰：「海侍者有何因緣不契？在寮中哭，告和尚與某甲說。大師曰：「是伊會也，汝自問取他。」同事歸寮曰：和尚道汝會也，教我自問汝。師乃呵呵大笑。同事曰：「適來哭，如今為甚卻笑？」師曰：適來哭，如今（三十）。……

（2）南泉圓寂，院主問（宣州刺史陸亙大夫）曰：「大夫何不哭先師？」陸曰：「院主道得即哭。」院主無計，長慶代云：「合笑不合哭（三一）。」

《圜悟碧巖錄》卷十二「麻三斤」偈：「因思長慶陸大夫，解道合哭不合笑」，其說明云：

> 因思長慶、陸夫大解道合笑不合哭。若論他頌，只頭上三句，一時頌了。我且問爾：都盧只是箇麻三斤。雪竇卻有許多葛藤。只是慈悲忒殺，所以如此。
>
> 陸亙大夫作宣州觀察使，參南泉，泉遷化，亙聞喪入寺下祭，卻呵呵大笑。院主云，先師與大

夫，有師資之義，何不哭？大夫云：道得即哭。院主無語。亙大哭云：蒼天蒼天，先師去世遠矣。後來長慶聞云：大夫合笑不合哭。雪竇借此意大綱道：爾若作這般情解，正好笑莫哭（三二）。

陸亙事亦詳《嵩松老人評唱》第九十一則「南泉牡丹」條。

「八大」二字聯書，看來像「哭」亦像「笑」，你儘管說他「合笑不合哭」也好，要他哭而不笑也好，橫豎都盧只是個「麻三斤」（三三），又何必費去許多文字上的葛藤！一般從世俗觀點來尚論八大的身世，必欲涉及他的亡國的情緒，雖然他有時亦鈐上「西江弋陽王孫」之印，一往未能忘情於故國；但他早已悟到「麻三斤」的禪家妙諦。「適來哭，如今笑」，本是百丈祖師的警語，正可耐人存細玩味！他在胡亦堂座上「忽痛哭忽大笑竟日」，我認為是一種頓悟後的心理變態，並非精神錯亂。「陶哭笑由他，出世、入世，只是分別相，若從八不中道來看，何有種種分別？他的「陶八，以八遇之。」正說明他已能夠了解道諦的深度。八大在胡亦堂處佯狂以後，卻很正常，照樣寫畫吟詩，後來石濤還說他登山如飛。所以，不必像高居翰教授的說法，硬說他有高度精神病。

附說「掣顛」與「刄庵」

八大另外有一印，文曰「掣顛」。「顛」的觀念，在禪家亦很是常見，唐釋寶通號曰大顛，他上堂說：「學道人須識自家本心，將心相示，方可見道。」

「掣」有特別意義，尤其是出於洞山的遺教。臨濟宗寶峰克文禪師上堂說：「你擬不要見洞山，鼻索又在洞山手裏。擬瞌睡也，把鼻上一掣，祇見眼孔定動，又不相識也，不要你識洞山，但識得自己也得（三四）。」

弘敏的師父雪關誾上堂，說：「山僧道趙州禪如神廟裏籤，千掣千應，萬掣萬靈，初不曾安排吉凶，使人規避禍福也（三五）。」可見掣的含意，並不尋常。

在傳綮署名的畫冊上，亦用「刄庵」一印。劉慟城《題个山象贊》有云：「白刄顔庵」，即指此號。寶峰克文禪師條云：「洞山門下無佛法與人，只有一口劍，凡是來者一一斬斷，使伊性命不存，見聞俱泯（三六）……」洞山延法嗣初問雪峰，開法上藍院，僧問：「如何是上藍無刄劍（三七）？」刄的運用是洞宗的不二法門。《碧巖錄》中對於此義，甚多發揮，如云「金剛寶劍當頭截」（三八）、「若向此劍刃上行得」（三九），今不詳述。

一九八七年五月五日稿

四、八大繪畫構圖與臨濟曹洞法門

八大山人繪畫構圖的奇崛而縝密，已成為一般寫意畫家追求的對象。李苦禪曾說，他「一生最佩服八大的章法」。其「意境空闊」，「繪物配景，全不自畫中成之，而從畫外出之」。又云：「在構圖的疏密安排方面，八大乃大疏之中有小密，大密之中有小疏。」其「嚴謹則不只體現在畫面總的氣勢和分章布白中，至如一點一劃也作到位置得當，動勢有序」。苦禪一生致力八大筆墨，工力深至，故有一針見血之論。但他談八大章法說：「究其淵源，當是南宋馬、夏遺範。」則似乎還未能探驪得珠，擊中要害。八大自少深契禪機，早得正法於耕庵，而耕庵為曹洞宗博山元來的嫡裔，故八大於臨濟、洞山之奧旨，了然於胸。觀黃安平所繪个山小像。八大自題有一則云：「生在曹洞臨濟有，穿過臨濟曹洞有。洞曹臨濟兩俱非，羸羸然若喪家之狗。遂識得此人麼？羅漢道底？」「道底」也者，意思是指「說甚麼」？多說已是太過饒舌了，待來痛打一頓呢。（黃檗對大愚語）八大對臨濟、曹洞都參過。禪門掌故中，有人問定上座，「如何是禪河深處？須窮到底！」八大在署名个山時期，久已濡呴於禪河深處。我想他把臨濟的賓主句、曹洞的五位義這些妙諦，儘量用於寫畫上，所以在構圖布局，能夠別開生面。

這是怎樣講呢？先談賓主，（鎮州）義玄示眾：

參學之人，大須子細。如賓主相見，便有言論往來，或應物現形，或全體作用。……如有真正學人，便喝先拈出一箇膠盆子。善知識不辨是「境」，便上他「境」上作模作樣；便被學人又喝，前人不肯放下，此是膏肓之病，不堪醫治。——喚作「賓」看「主」。或是善知識，不拈出物，只隨學人問處即奪，抵死不肯放。——此是「主」看「賓」。或有學人應一箇清淨境，出善知識前，知識辨得是境，把得挑向坑裏。學人言：大好善知識。知識即云：咄哉？不識好惡。學人便禮拜。——此喚作「主」看「主」。或有學人，披枷帶鎖，出善知識前，知識更與安一重枷鎖，學人歡喜，彼、此不辨。——喚作「賓」看「賓」。

義玄這四種方式，目的是在「辨魔揀異」，使人能知邪正。在境上裝模作樣，不肯放下的是以賓作主；其病最深；雖不拈出物，但仍放不下的是以主作賓；已能辨得甚麼是境，放得下，但不辨好與壞的，是從主中認主；最下的是既放不下身著枷鎖，再加上一重枷鎖，這是賓上加賓。臨濟的賓主分別，歷然明白，所以義玄說：「未容擬議主賓分」，是不許強作擬議來分別主賓的！

至於曹洞五位，據曹山本寂禪師之說，要旨如下：

正位——空界本來無物。（「無中有路隔塵埃」）

偏位——即色界，有萬象形。

正中偏——背理就事。（如「三更初夜月明前」）

偏中正——舍事入理。（「休更迷頭猶認影」）

兼（帶）中正——冥應眾緣，不墜緒有。（「兩刃交鋒不須避」）

若以君臣作譬，則君為正位，臣為偏位，臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，若臣道合是兼帶。綜觀二者所說，萬種萬般不離這個真理「不二」的法門。臨濟賓主句為消極義，曹洞五位是積極義。要在破除裝模作樣，免滯於境，泯色、空之界，以達到事理合一。个山從這一理路悟入來作畫，便有一番解脫俗縛，尤以布局更表現得超脫迴絕、與眾不同。他的構圖法：有時周邊寫滿而在中間留空白，有時相反地中間實而四周虛。有時偏於左或右而一邊全作空白，有時上虛下實，上方只寫寥寥數筆柳條，下面作繁柯怪石棲禽，為其重心所在；有時上方濃密而下疏澹，上以濃墨寫竹葉，下方芭蕉淺設色，為強烈之對比。他又最擅為呼應之術，巨幅直軸，魚鳥上下相對相依時，必俯仰照顧，神態自足，宛如賓主相見，無不盡歡。

畫冊頁、扇面，往往偏於一角，空處則以題句補足之，或上面濃葉繁柯、陂石棲鳥，其下全留虛白。或上方偏隅處怪石嶙峋，下方留空，綴以游魚三兩。他總是喜歡側重一邊，強調重心在左右或上下，以不平衡處見平衡，恰是符合偏中正，正中偏，及正中兼帶的原理。

我認為个山採用禪理作為構圖的不二法門，有四個要點：一是以虛實濃淡表現空、色異相之辨，二是以左右、疏密顯呈偏正變化之美，三是從上下、前後呼應以盡畫中兼帶之妙，四是以筆墨之輕重、繁簡，作開闔排奡之勢，來安頓整幅畫的重心，構成「境」和「人」的互相滲透。最緊要是兼中正，務使冥會眾緣，使整幅畫渾然一體，這是最高造詣的境界。他的友契南昌釋機質贈八大詩偈云：「梵音撇在千峰外，拍手拊掌會揑怪，識破乾坤闇裏闇。光明水鎮通三界。」闇字是吃緊語。《論語・鄉黨》孔注：「闇闇，中正貌」。《說文》訓闇為「和悅而諍」，表示在爭論中取得和諧。乾坤的奧妙即在暗裏的闇，從黑漆的墨團中拓開畫的新境界[四十]，從偏正中取得和諧，從賓主獲得調協，非於禪理深造自得，不易獲有這樣的成果，我故謂八大的構圖法不是一般畫人所循的途徑，而是出自「教外別傳」，這並非穿鑿附會，而是順

理成章的。

个山早年題畫的詩句，尚有些「食古不化」，摭用禪典而令人感覺生硬，徘徊於臨濟語錄之間，仍是未敢「抛向坑裏」而「抵死不肯放」的：像《故宮傳綮寫生冊》：「尿天尿床無所說」（四一）。臨濟曾對洛浦交談，浦說：「與麼則萬種千般也。」師曰：「屙尿見解」。我說个山用「尿天尿床」的句兒，豈是怕人說他不懂「屙尿見解」的道理麼？陳文希所藏「个山雜冊」題句有云：「欲把問西飛，鸜鵒秦州隴。」這二句一向未明。後來我看《五燈會元》十一，「臨濟法嗣、虎谿庵主」條云：

師曰：得恁麼無賓主？曰：「猶要第二喝在。」師便喝。有僧問：「和尚何處人事（氏）？」師曰：「隴西人。」曰：「承聞隴西出鸚鵡，是否？」師曰：「是。」曰：「和尚莫不是否？」師便作鸚鵡聲。僧曰：「好箇鸚鵡。」師便打。

方知「鸜鵒秦州隴」句本事即出此，這些地方，具見个山熟悉禪典「穿過臨濟」的深度。上面引臨濟說：「或有學人在一箇清淨境。」他常常說：「佛者心清淨是：法者心光明是；道者處處無礙淨光是。」佛心是一片清淨，一幅畫莫重要於能寫出一個清淨境。我們看八大題句，時時不忘這個「淨」字，如：

淨雲四三里，秋高為森爽。
微雲點綴之，天月偶然淨。
寫此工部「深紅淨綺羅」時也。

他論畫主「淨」，正因為淨是作畫的第一諦。

八大用「驢」字署名，近人考證，引起許多誤會，我已經有所辨正，記得臨濟義玄臨終時說：「誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻。」言訖而逝。義玄自稱曰「瞎驢」。他向驢邊入滅，完成他的「自我涅槃」。驢的含義，深遠可見。八大以驢自許，處處不忘臨濟教義，這亦是一箇不能否認的例證。

原載《故宮文物月刊》九七期八大山人專輯下

註釋

（一）《五燈會元》卷五（標點本），頁二六〇。
（二）《五燈會元》卷三，頁一三一。
（三）《會元》卷九，頁五二三。
（四）《卍字續藏》第一四〇冊。
（五）『正源略集』卷三，頁一六〇。
（六）《卍字藏》冊一四五，頁一五七。
（七）《啟功叢稿》，頁三一二。
（八）《會元》，頁一六八，中華標準點本，下同。
（九）《會元》，頁二〇三。
（十）《會元》，頁二〇八。
（十一）《方會語錄》、《大正》四七冊，頁六四五。

(一二)《大正》冊四七，頁五〇三。
(一三)《會元》，頁六四九。
(一四)《大正》冊四七，頁五二七。
(一五)《會元》，頁二四六。
(一六)《大正》一九九四，冊四七，頁六四八。
(一七)《會元》，頁一三二五。
(一八)《大正》一九八八，冊四七，錄上，頁五四七
(一九)又見《會元》文偃，頁九三一。
(二十)同上錄中，頁五五四。
(二一)《會元》，頁九三三。
(二二)《大正》四八，頁二三六。
(二三)《續燈存稾》十一。
(二四)《大正》四八《黃檗宛陵錄》，頁三八六。
(二五)《八大山人論集》上冊，頁三五二。
(二六)《會元》，頁七九四。
(二七)《會元》，頁一一〇四。
(二八)詳《兩浙金石志》卷十四。
(二九)參看鍾銀蘭、朱旭初《關於八大山人名號之由來》一文。
(三十)《會元》三，頁一三〇。
(三一)《會元》四，頁二一六。
(三二)《大正》四八，頁一五三。

（三三）「都盧」二字猶言「統統也」。與「都來」義同，參張相《詩詞曲語辭匯釋》，頁三六六。

（三四）《會元》十七，頁一一一五。

（三五）《正源略集》三，頁一一六〇。

（三六）《會元》，頁一一一四。

（三七）《會元》一四，頁八四九。

（三八）《大正》冊四八，頁二二一。

（三九）四上，頁二二二。

（四十）參拙作《固庵文錄》，頁三三八。

（四一）臨濟定上座對雪峰說：「若不是這個老漢，挃殺這尿床兒子。」

「个山小像」之「新吳」與饒宇朴題語

《文物》一九八六年第八期刊出汪世清先生《再論八大山人不是朱道朗》一文，其中引用南昌青雲譜所藏的个山小像自跋，字作章草。有一段文云：

此贊……容安老人復書於新□之獅山。

在地名「新」字下留一空格，不辨為何字。同年十一月二十三至二十八日，在南昌舉行八大山人書畫藝術學術討論會，余被邀參加，與汪先生同往參觀，該像懸於大廳中央，多年渴思一睹原跡，現得親手摩挲，欣慰無極。因共同辨認，余謂似是「新吳」，汪先生疑莫能決。頃檢《百丈清規》內「百丈忌」條云：

屬馬祖闡化江西，法席之盛……道過新吳，憩止車輪峰下。

《宋高僧傳》卷十有《新吳百丈山懷海傳》云：

後檀信請居新吳界，有山峻極，可千尺許。

《五燈會元》卷三《懷海傳》：

請於洪州新吳界，住大雄山以居處，岩巒峻極，故號百丈（頁一三一）。

懷海事跡，詳《全唐文》四百四十六閩縣陳詡撰《唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘》。趙之謙纂光緒《江西通志》卷五十：「百丈山在奉新縣西一百四十里，馮水倒出，飛下千尺，西北勢出群山，又名大雄山。……唐宣宗嘗潛遊至此，距山西南里許有駐蹕山，一名車輪峰，宣宗迎回駐蹕於此。」宣宗有句云：「大雄真跡枕危巒，梵宇層樓聳萬般。日月每從肩上過，山河長在掌中看。」唐時馬祖即在此處弘法，懷海為馬祖門下首座，其制定《百丈清規》，書名百丈，即指百丈山。大雄山、車輪峰，皆在此山範圍之內。故後人為之語曰：「大雄創寺，百丈開田[一]。」《元和郡縣圖志》卷二十八洪州，管縣七，其一為新吳。百丈懷海之時，新吳正是洪州所屬之一縣。《晉書地理志》新吳屬豫章郡，明以後為南昌府之奉新縣。个山跋稱「新吳之獅山」，蓋用舊時地名。《江西通志》五十：「登高山在奉新縣治北百餘步，一名龍山，又名獅山。其巔平坦。」獅山當指此。

何以名曰「新吳」？考晉有新吳縣侯塗欽。劉宋有新吳縣侯劉韶（《宋書・江夏王傳》），新吳縣子秦立（《宋書・順帝紀》），南齊有新吳縣男左興盛（《南齊書・王敬則傳》），新吳縣侯蕭景先（《南齊書》本傳），俱詳《江西通志・封爵表》。《元和志》云：「新吳縣，後漢靈帝中平中，分海昏縣置。隋開皇九年省入建昌。武德五年又置。舊隸楚，今新屬吳，故曰新吳。」蓋指三國之吳地，此即其命名之由。

由上考證，新下不應留空一字，當是「新吳」，毫無疑問。

八大皈依弘敏門下，於洞宗為三十八世。其題畫詩每每引用馬祖故實，如「一口吸盡西江水」語，即用過二次，一見今在臺灣之傳綮冊，一見在北京故宮之雜畫冊。這一句話在禪林已成陳腔濫調，大家皆耳熟能詳。大慧《普覺禪師語錄》：「一口吸盡西江水，甲乙丙丁庚戊己，咄咄咄！囉囉哩[二]。」耿延禧序

《佛果語錄》謂：「吸盡西江水，亦無非此音」是也。吾人遊廬山，在九江附近便可發見馬祖山一地名。馬祖門下鼎盛，弟子八十四人。廬山之有牯牛嶺，當亦與禪門有關。百丈法嗣溈山靈祐，上堂云：老僧百年後向山下作一頭水牯牛。惟儼云：成一頭水牯牛去也。南泉亦云：山下作一頭水牯牛。不煩多舉。牯嶺之牯，義必有取於是。八大所處之環境，自五代以來成為禪宗聖地，故受禪宗教育之薰陶特深，絕不是偶然的事！

江西人民出版社印行《八大山人研究》，附錄一為饒宇朴題个山小像軸，末段標點斷句有誤，應如下讀：

咦！愽飦（飯），火種刀畊。有先德钁頭邊事，在瓮裏何曾失卻！予且喜圓悟老漢，腳跟點地矣。

這段寥寥數句，卻用許多禪宗典故，需要加以說明：

栽田博飯 北宋楊傑元祐三年題楊岐《會老語錄》云：「楊岐會老跨三腳驢，入水牯牛隊中，拽把牽犁，『種田博飯』，橫吹玉笛，飽吞栗蒲。四十年來，叢林以為奇特。」題句：的「栽田愽飯」，即是「種田博飯」。博字寫作愽。《萬松語錄》亦云：「爭如我這裏種田博飯吃（三）！」

火種刀耕 南岳玄泰禪師，與貫休、齊己為友。嘗以衡山多被山民斬伐燒畬。乃作《畬山謠》云：「畬山兒！畬山兒！無所知。年年斫斷青山嵋。芝朮失根茆草肥。年年斫罷仍再鉏。千秋終是難復初（四）。……」火種刀耕是畬民生活，禪家居山上蘭若，與山民日夕相處，故借用其語。

钁頭 出黃檗與其徒臨濟義玄故事。「檗問：钁在何處？（義玄）師曰：有一人將去也。檗豎起钁曰：祇這個天下人拈掇不起。師就手掣得，豎起曰：為甚麼卻在某甲手裏？……師曰：諸方火葬，我這裏活埋（五）。」又汝州廣慧真禪師嘗往風穴作園頭。（穴）問：「如何是和尚家風？」師曰「杴爬钁子（六）。」《類篇》，「**杴檢**，泄水器。又虛嚴切，鍫屬。此當指鍫。《臨濟語錄》馬防序云：「钁頭斸地，幾被活埋。」其後

《洞山語錄》亦云：「放下钁頭作麼生？」所謂「先德钁頭邊事」，即用臨濟典故。

瓮裏　洛浦山元安師作禮，辭去。明日臨濟陞堂曰：「臨濟門下有箇赤梢鯉魚，搖頭擺尾向南方去，不知向誰家齏甕裏淹殺（七）？」瓮與甕一字，見《類篇》。

腳跟　（雲門文偃師）上堂：要識祖師麼？以拄杖指曰：祖師在你頭上𨁝跳。要識祖師眼睛麼？在你腳跟下（八）。（寶峰克文師）曰：「何不腳跟下薦取。僧以坐具一拂。師曰：爭柰腳跟下何？」《楊岐語錄》：「總在諸人腳跟下。」「腳跟下」亦禪家常語。可見饒氏亦沐禪門教化，故侈用禪語以題八大小像，因為同是弘敏的門下。「圜悟老漢」者，宗成都昭覺寺克勤佛果禪師，建炎初入對，賜圜悟禪師。有人問：「此回不是夢，真箇到廬山。師曰：高著眼（九）。」其示眾曰：「一言截斷，千聖消聲。一劍當頭，橫屍萬里。所以道，句能剗意、意能剗句（十）。」八大為僧別號又曰「刃庵」，想亦取義於此。圜悟佛果禪師有語錄，為其門人虎丘紹隆等編。可以參看（一一）。

八大在木瓜圖中用一閒章「學二半」，雖用《古文尚書・說命》之「惟斆學半」成句，其實禪家亦慣用「斆」字。洪州百丈（山）惟政禪師上堂：百丈今日不惜唇吻，與你諸人注破。……問：「上行下斆，未是作家。背楚投吳，方為達士，豈不是和尚語？」師曰：「是（一二）。」斆即效，在百丈山的禪師們久已通用，不足為奇！八大屬於洞宗燈統。洞宗良價自唐大中以後教化於豫章高安之洞山（在筠州），其門下本寂往曹溪禮祖塔回吉水後，名其山曰曹山（撫州）。八大，雖屬此一系統，但時時參用臨濟之機鋒語。故其另一自題小像句云：「生在曹洞臨濟有。穿過臨濟曹洞有。洞曹臨濟兩俱非，羸羸然若喪家之狗。還識得此人麼？羅漢道底？个山自題。」所謂「生在曹洞」，以其原出洞宗為三十八世。但又參用臨濟，故云「臨濟有」。下句又云「穿過臨濟」，其義相同。「喪家之狗」語，本出《史記・孔子世家》鄉人或謂子貢，譏仲尼之不得志，「纍纍然若喪家之狗」，此借用其語自作嘲戲。「道底」猶「作底」、「緣底」，底即甚麼，語錄習見。八大深於禪理，處處可以見之。

註釋

（一）《禪苑蒙求》，卍藏一四八。
（二）《大正》，一九九八，頁八三五。
（三）《大正》，頁二四四。
（四）《五燈會元》，頁三一四。
（五）《會元》，頁六四三。
（六）《會元》，頁六八三。
（七）《會元》，頁三一七。
（八）《會元》，頁九三二。
（九）《會元》，頁一二五五。
（十）《會元》，頁一二五七。
（一一）《大正藏》，一九九七號。
（一二）《會元》，頁七三四。

个山自題像贊試釋

黃安平所繪个山小像，於五十年代前後，在江西省奉新縣發現，像上有个山自題六則，及其同門禪友饒宇朴題跋一、彭文亮贊一、蔡受跋文說个山字義者一，實為研究八大山人早期在禪門活動最重要之史料。關於發現經過，李旦有文介紹。王方宇兄曩歲曾過錄一遍見寄，囑為考釋。久久未能著筆。葉君亦嘗鈔出全文附於所作之後(一)。惟諸家迻錄斷句，微有疏失。葉君復深慨此一資料在海外未能引起足夠之重視。个山此像署款甲寅，又鈐傳綮印，故宮藏有傳綮題己亥年寫生冊。又周亮工集名家山水冊龔賢題記之後，有饒宇朴題句，云「辛亥六月偶客承恩梵剎，櫟翁太夫子命題應教。」是宇朴之父蓋出周亮工之門，正可互相參證。余近時多讀禪籍，於个山像中題句，奇辭奧恉，粗有所悟，爰不揣固陋，就个山自題各則，試為解說，聊以質諸同好。

（一）个山小像　篆書下題云：

甲寅蒲節後二日，遇老友黃安平，為余寫此，時年四十有九。

鈐印三：「釋傳綮印」（白文方印）、刃庵（朱文）、法堀（長圓印）。

按甲寅為康熙十三年（一六七四），前此康熙丙午（一六六六）十二月四日，个山在西湖精舍作水墨花卉卷，亦鈐——釋傳綮、法堀、雪个、刃庵諸印。是時彼已入居奉新縣新興鄉蘆田之耕香院，為洞宗弘敏頭陀入室弟子。

（二）「个个無多獨大，美事拋名理唾。白刃顏庵，紅塵粉剉。清勝輞川王，韻過鑑湖賀。人在北斗

藏身，手挽南箕作簸。冬離寒矣夏離炎，大莫裁兮小莫破。」以上大字作章草四行。

「此讚高安劉慟城貽余者，容安老人復書於新吳之獅山，屈指丁甲八年耳。兩公皆已去世，獨餘涼笠老僧，逍遙林下，臨流寫照，為之慨然。个山刃庵傳綮又識。」以上小字行書五行。

鈐印二：雪个、个山。

劉氏此讚為韻語，大、唾、剉、賀、簸、破葉去聲三十八箇及三十九過韻。

新吳之獅山者，《百丈清規》內百丈忌條：「屬馬祖闡化江西，法席之盛。……道過新吳，憩止車輪峰下。」新吳原為洪州所屬之一縣。《晉書・地理志》：「新吳屬豫章郡。」明以後為南昌府之奉新縣。《江西通志》卷五十：「登高山在奉新縣治北百餘步，一名龍山，又名獅山，其巔平坦。」个山所言新吳之獅山即指此。

「个个」二字為禪家常用語。《五燈會元》十七寶峰克文禪師條，「問：馬祖下尊宿，一箇箇阿漉漉地，唯有歸宗老較些子。黃龍下兒孫，一箇箇硬剝剝地，祇有真淨老師較些子。」是其例。山人其他詩句，如「个个指月餅子」，亦用「个个」字，既自號个山，又稱雪个。个字涵義至深，別詳蔡受跋語。雲門上堂示眾：古德道：「藥病相治，盡大地是藥，那箇是你自己？」……僧問：如何是超佛越祖之談？師曰：「餬餅[二]。」又上堂：「聞聲悟道，見色明心。」遂舉起手曰：「觀世音菩薩，將錢買餬餅。」放下手曰：「元來祇是饅頭。」……僧曰：「刈茆來。」師曰：「刈得幾個祖師？」曰：「三百箇。」故《碧巖錄》及萬松老人之《從容庵錄》，稱為「雲門餬餅」[三]。个山師父弘敏頭陀開法文中有云：

……七穿八穴，帶累他古今多少人薰沐歸心，向胡餅裏討活計。……爭似我頭陀老人示一機一境；造次之流，向死樁上話句裏描寫不來，正不知緇素分明機緣有在！……

在胡餅裏討活計，如不能相機活用，亦是徒然，故須拋去名相、唾棄理路，方是美事！

「白刃顏庵」者，顏是動詞，个山又號刃庵。寶峰克文禪師條，「洞山門下無佛法與人，只有一口劍。凡是來者一一斬斷，使伊性命不存，見聞俱泯。……」刃之運用是洞宗之不二法門。《碧巖錄》尤多發揮，如示眾曰：「一言截斷，千聖消聲，一劍當頭，橫屍萬里。」又「若向此劍刃上行得。」此即刃庵之取義。

輞川王謂王維，鑒湖賀謂賀知章。「南箕作簸」用《詩》小雅大東末章「維南有箕，不可以簸揚」。南箕與北斗對文。「北斗藏身」亦為禪家慣語。雲門文偃師下：僧問「如何是透法身句？」師曰：「北斗裏藏身(四)。」又見雲居自圓條。楊岐《方會語錄》：偈頌有「北斗藏身偈」：「雲門透法身，從此覓踈親。盡道和風煖，三春寒更新(五)。」是北斗藏身乃出雲門典故。冬夏句見《洞山良價傳》。「問：寒暑到來，如何回避？」師曰：「何不向無寒無暑處去？」曰：「如何是無寒暑處？」師曰：「寒時寒殺闍黎，熱時熱殺闍黎。」个山即活用是語。

（三）「沒毛驢，初生兔。⿱埶方破門，手足無措。莫是悲他世上人，到頭不識來時路。今朝且喜當行，穿過葛藤露布。咄！戊午中秋自題。」共三行，楷書，引首有「耕香」朱文印。下鈐个山朱文長方印。

此贊兔、措、路、布叶韻。驢為和尚自稱，禪門慣用之。趙州從諗云：「我是一頭驢」。普化在僧堂前喫生菜，臨濟師見云：「大似一頭驢。」楊岐頌曰：「三腳驢子弄蹄行。」皆其著例。自比「初生兔」者，兔即月也。雲門文偃傳：「有講僧參經時，乃曰未到雲時，恰似初生月。及乎到後，曲彎彎地。」初生兔猶初生月。自謙尚未聞道。「當行」亦禪家語。雲峰克文條：「問：遠遠馳符命，禪師俯應機，祖會當行也，方便指群迷。」此可明「喜當行」之義。葛藤者，雲門語彙尤多，如：「且句葛藤社裏看」、「**⿰⻊悤⿰⻊悤**詷詷地聚頭說葛藤」(六)，萬松《從容錄》，「夾山截斷老葛藤」，例不勝舉。

（四）「雪峰從來，疑个布衲。當生不生，當殺不殺。至今路絕韶陽，何異石頭路滑。這（俏）郎子，汝未遇入時，沒傝㑩。」

共三行，楷書。未署名，下蓋「燈社綮衲」白文方印。

雪峰指福州義存真覺禪師。《碧巖錄》卷三：「雪竇只為愛雲門，契證得雪峰意。」其頌云：「韶陽知重撥草。」又卷六：「雪竇道我愛韶陽新定機，一生與人抽釘拔楔。」韶陽即指雲門。萬松《從容錄》第二十四則「雪峰弄蛇」條，「師云：南山鼈鼻雖是死蛇，象骨巖前解弄也活。……」其頌云：「果見韶陽下手弄，下手弄，激電光中看變動。」此闡述死也可以弄活之道理。馬祖所以戒死於句下也。

石頭路滑句，八大他詩屢用之，如送僧往南岳句云：「西江道向嶽南路，滑若石頭攀短藤」是。石頭指南岳希遷，時稱石頭和尚。《五燈會元》三《馬祖傳》：「鄧隱峰辭師。」師曰：「甚麼處去？」曰：「石頭去。」師曰：「石頭路滑。」即此典故來歷。傝僠見《玉篇》，訓惡也。《廣雅·釋詁》：「僠，惡也。」《疏證》引字書云：「**啡啡**，醜也。**僠僠**聲義並同。」

（五）「黃檗慈悲且帶嗔。雲居惡辣翻成喜。李公天上百麒麟，何處邈得到你。若不得个破笠頭遮卻叢林，一時填喜何能已。」下小字題「中秋後二日又題」。以上行書五行，下鈐「掣顛」白文長方印。

黃檗指洪州希運禪師，幼於本州黃檗山出家，為百丈法嗣，後號斷際禪師。破笠頭即用黃檗典故。希運辭南泉，泉門送，提起師笠曰：「長老身材沒量，大笠子大小生。」師曰：「雖然如此，大千世界總在裏許。」此一破笠即是和尚印信，沒有這笠子，便做不了和尚，則嗔與喜都無了期矣。嗔為三毒之一，喜亦不能執著。雲居謂洪州雲居山道膺禪師，師參洞山，山被問得禪林震動，遂許為室中領袖。曹山本寂傳：「乃問石霜，如何是枯木裏龍吟？」霜曰：「猶帶『喜』在。」曰：「如何是髑髏裏眼睛？」霜曰：猶帶識在。……遂示偈曰：「枯木龍吟真見道，髑髏無識眼初明。喜識盡時消息盡，當人那辨濁中清。」濁裏有清，死中見活。不悟者，喜與識永遠滯著；嗔與喜之不能已，情形正相同。

石麒麟用寶誌故事，彼摩徐陵頂曰：天上石麒麟也。見《南史》及《祖庭事苑》二。禪家有時亦稱道玉麒麟。《雲居元祐傳》：「問：如何是祖師西來意？師曰：胡天雪壓玉麒麟。」是其例。邈得即貌得。

（六）「生在曹洞臨濟有，穿過臨濟曹洞有。曹洞臨濟兩俱非，羸羸然若喪家之狗，還識得此人麼？羅漢道：底？个山自題。」此用山谷書體。鈐印三：「釋傳綮印」、「刃庵」、「懷古堂」（引首印）。

八大燈統屬於洞宗三十八世。洞宗自唐大中末良價教化於豫章高安之洞山（在筠州），其門下本寂往曹溪禮六祖塔，回吉水，名其山曰曹山（在撫州）。八大屬此一系統而原同出西江馬祖，故宮《傳綮寫生冊》，西瓜上題句云：「吸盡西江水，他能為汝道。」在另一雜畫冊亦題此句。耿延禧序佛果語錄謂「吸盡西江水，亦無非此意」。此出馬祖故實，已成禪門之熟典。傳綮當日在弘敏門下被譽為禪林拔萃之器，已貫通各家，出入曹洞與臨濟，又悟得黃檗之慈悲，雲居之惡辣。從其詩句，可見禪理之湛深。其題墨花句云：「尿天尿床無所說。」即用臨濟罵定上座：「㞞殺這尿床鬼子」語[七]。《類篇》：㞞，塞也。（側六切）此即「穿過臨濟」之證。喪家之狗出《史記・孔子世家》。鄉人或謂子貢，譏仲尼之不得志，纍纍然若喪家之狗。此借用其語自作嘲戲。「道底」猶言「作底」、「緣底」，底即甚麼。語錄習見。

以上解个山自題六則訖。「个山」一名，蔡受跋語即加以發揮，茲附述其說：

木
金
「火土水⊙咦！个有个，兩立於一二三四×（五）之間也；个無个，而超於×（五）四三二一之外也。个山个山，形上形下，圜中一點。」「減餘居士蔡受，以供个師已，而為世人說法如是。」鈐印「減餘圜者」（其餘從略）。

此作偈語體，先將五行之金木水火土湊合成一會意字，下繪圓形，中有一點。《五燈會元》徑山道欽傳：「馬祖令人送書到，書中作一圓相。師發緘，於圓相中著一點，卻封回。」又《南泉普願傳》：「良欽問：祖祖相傳，合傳何事？」師曰：「一二三四五。」此一至五蔡氏以五行解之。又巖頭全奯傳：「僧參，於左邊作一圓相，又於右邊作一圓相，又於中心作一圓相，欲成未成，被師以手一撥，僧無語。……」師曰：「祇如適來左邊一圓相作麼生？」曰：「是有句。」師曰：「右邊圓相聻？」曰：「是

無句。」師曰：「中心圓相作麼生世」曰：「是不有不無句。」師曰：「祇如吾與麼又作麼生？」曰：「如刀畫水。」此述三圓相以表二邊與中道。禪家作圓相已是極尋常之事。蔡氏此文特強調圓中一點以表示「个」之意。个有个、个無个，是有與無二邊，圓中一點是可統攝形上形下，一可立於五行之中，亦起於五行之外，一入一出，不離此「个」。蔡氏就个山名字為世人說法，採取徑山之圓中一點來說「个」之義。其實曹山之五位、五相說，⊙即五相之一，其偈云：「燄裏寒冰結，梅花九月飛；泥中吼水面，木馬逐風嘶。」蔡氏非不知，乃別作此偈為个山樹立新解耳。个山之「个」字純從禪理立義，今人欲以俗諦說之，迂曲不成文理；故聊舉蔡文，略為辨析。

个山深於禪學，既自諳為「沒毛驢」。其後更取黃檗《宛陵語錄》，原署驢室、人屋。一般多不諳其來歷，以不治禪學故昧其取義。其實不特禪僧以驢自命，即功業之士亦復如此。君不見佐成吉思汗開車書同一基業之耶律楚材乎？師法萬松老人，其深造乃獨在臨濟雲門棒喝之機用，著黃龍三關頌，其第二為「我腳何似驢腳[八]。」借宗門之機鋒以佐命開國。八大後期書畫之卓絕，實亦得之禪理，以為其關捩，此一諦尚有待乎發揮，茲但取其自題像贊，略為抉發，以俟有道者之棒喝云。

原載《蔣慰堂先生頌壽文集》

註釋

（一）見《八大山人論集》，頁九一。
（二）《會元》卷十五。
（三）《大正》二，六〇四號，頁二一七。
（四）《會元》卷十五。

（五）《大正》一九九四號，頁六四五。
（六）雲門《匡真語錄》。
（七）《會元》卷十一
（八）見《湛然居士文集》十四。

馬鳴《佛所行讚》與韓愈《南山》詩

詩至唐代，益極其變。或以文為詩，或以議論入詩。宋人多有非之者。葉夢得《石林詩話》云：

> 晉、魏以前詩，無過十韻。常使人以意逆志，初不以敘事傾倒為工。於杜公之詩，猶病其過於煩絮也。陳師道《後山居士詩話》：「退之以文為詩，子瞻以詩為詞，如教坊雷大使之舞，雖極天下之工，要非本色。」亦不以韓詩之浩瀚奧衍為然。昌黎五言詩，以《南山》一首為最長最奇，論者每取與老杜《北征》相提並論。亦有病其冗蔓者。明蔣之翹云：
>
> （《南山》）連用「或」字五十餘，既恐為賦若文者，亦無此法。極其鋪張山形峻險，疊疊數百言，豈不能一兩語道盡？試問《北征》有此蔓冗否？

實則退之乃以賦之法為詩。朱彝尊云：「以賦為詩，鋪張宏麗，然是才作。」言極中肯。惟此詩中間連用五十「或」字，光怪陸離，雄奇縱恣，為詩家獨闢蠶叢。此法，《詩·小雅·北山》已開其端。「或燕燕居息」，「或盡瘁事國」，同疊用十二「或」字。而陸機《文賦》，於前後不同諸段之間，共用二十六個或字〔一〕。然《南山》詩「或」字乃於若干句連續使用，此種過度之誇飾鋪張手法，似與佛書不無關係。佛經中連用或字之例頗夥。開周時實叉難陀譯之《華嚴經》，其卷十四《賢首品》及卷六十一《入法界品》並疊用或字，次數極多〔二〕。昌黎是否諷誦《華嚴》，未可得知。然考佛傳於釋尊行跡，多事鋪張。若馬鳴（Aśvaghosa）之《佛讚》（*Buddha-Carita*），尤為文學名著。唐世文士，疑多曾讀其書。昌黎亦其中之一人也。

佛傳譯本頗多，舉其要者，有：（1）北涼曇無讖所譯，稱《佛所行讚》[三]。（2）劉宋時法雲所譯者，稱《佛本行經》[四]。（3）隋闍那崛多譯者，稱《佛本行集經》[五]。以後者卷帙最繁，且以《大事經》（*Mahāvastu Avadāna*）為主，多有增益。

凡此三種，漢文譯本，體制各異：

（一）分二八品。自首至終，皆為五言句式，最為齊整。

（二）全三一品。數品之中，五言、四言、七言句式每雜用之。如第四、五、八諸品，全用四言，與前後體裁不一。

（三）分六十品。用散文體，間滲以五言七言偈語，與一般佛經體制相同。

上列以曇無讖譯本，特具文學意味，可謂一極長篇之五言敘事詩。其中連用「或」字之例，不止一見。《離欲品》[六]與《破魔品》[七]尤為特出。茲舉《破魔品》與《南山》詩比較如次：

佛所行讚破魔品

或一身多頭　或面各一目
或復眾多眼　或大腹長身
或羸瘦無腹　或長腳大膝
或大脫肥腨　或長牙利爪
或無頭目面　或兩足多身
或大面傍面　或作灰土色
或似明星光　或身放煙火
或象耳負山　或被髮裸身
或被服皮革　面色半赤白

或著虎皮衣　或復著蛇皮
或腰帶大鈴　或縈髮螺髻
或散髮被身　或吸人精氣
或奪人生命　或超擲大呼
或奔走相逐　迭自相打害
或空中旋轉　或飛騰樹間
或呼叫吼喚　惡聲震天地
如是諸惡類　圍繞菩提樹
或欲擘裂身　或復欲吞噉
……

南山詩

或連若相從　或蹙若相鬬
或妥若弭伏　或竦若驚雊
或散若瓦解　或赴若輻湊
或翩若船遊　或決若馬驟
或背若相惡　或向若相佑
或亂若抽筍　或嵲若注灸
或錯若繪畫　或繚若篆籀
或羅若星離　或蓊若雲逗
或浮若波濤　或碎若鋤耨

或如賁育倫…………

或如帝王尊…………

或如臨食案　肴核紛飣餖

又如遊九原　墳墓包槨柩

或纍若盆甖　或揭若登瓦梪

或覆若曝鼈　或頹若寢獸

或蜿若藏龍　或翼若搏鷲

或齊若友朋　或隨若先後

或迸若流落　或顧若宿留

若戾若仇讎　或密若婚媾

（以下尚有十八句用「或」字）

是品描寫魔軍之異形，以疊句方法，連用「或」字至三十餘次，乃恍然於昌黎《南山》詩用「或」字一段，殆由此脫胎而得。原本「或」字梵語為Kācit, Kāśit，可以覆勘。至Zach德文本於「或」字則兼用Bald及Oder二字譯出，尚未能一致。昌黎固不諳梵文，然彼因闢佛，對曇無讖所譯之馬鳴《佛所行讚》必曾經眼。一方面於思想上反對佛教，另一方面乃從佛書中吸收其修辭之技巧，用於詩篇，可謂間接受到馬鳴之影響。印度大詩人Kālidāsa其詩句多因襲馬鳴，所作Raghuvaṁśa中亦有疊用Kācit之例，與昌黎不謀而合。昌黎用「或」字竟至五十一次之多，比馬鳴原作，變本加厲。才氣之大，精采旁魄，足以辟易萬夫。陳寅恪《論韓愈》文中曾謂佛經文體乃混合「長行」（散文）與偈頌（詩體）而成。長行可謂以詩為文，而偈頌可謂以文為詩。取此以解釋昌黎之以文為詩，頗受釋典之啟發。近日學者頗有非難之者。觀於《南山》詩用「或」之與《佛所行讚》不無因襲之跡，亦可為陳先生之說提供新證。我人又試觀闍那崛多之

《佛本行集經》，於茲數句改用散文寫出(八)，文字之美，不逮曇無讖遠甚，然正是改詩為文之顯例。《南山》詩之冗長，在五言詩中罕見疇匹。此種作法，似與曇無讖譯馬鳴《佛所行讚》之為五言長篇，在文體上不無關涉之處。疑昌黎作《南山》詩時，曾受此讚之暗示。

唐代中印文學之相互關係，自敦煌變文出見以後，引起多方面之討論。然在古典詩中如《長恨歌》之與《目連變》為人所習知外，若盧仝之《月蝕》詩，其鋪張之處，似參用佛經中之描寫地獄，以描寫天上的魔鬼，為其誇飾之手法，此與《南山》詩之用「或」字乃倣自曇無讖之譯文，同一塗轍。文學作品之取資釋氏，亦文人技巧之一端。爰為提出，出為治文學史者進一解。友人清水茂教授湛深昌黎文學，以此奉質，乞有以教之。

一九六三年，本文作者由港大中文系接受哈佛燕京社資助，至印度考察。本篇即研究成果之一。特此誌謝。作者附識。

原載一九六三年京都大學《中國文學報》第十九冊

註釋

（一）此點E. Von. Zach譯韓詩全集*Han Yu's Poetische Werke Haard*, 1952，頁一三注中已指出。

（二）《大正藏》一〇，頁七四；又同書頁三三〇。

（三）《大正藏》四，頁一。

（四）《大正藏》四，頁五四。

（五）《大正藏》三，頁六五五。

（六）《大正藏》四，頁六。

（七）《大正藏》四，頁二五。

（八）《大正藏》三，頁七八六。

五、選堂序跋



洪武南藏本《釋迦方志》跋

西域智識至隋而漸備。大業間，勅裴矩與參琮修《讚天竺記》，貞觀十九年玄奘返唐，奉詔譯經，著《西域傳》十卷。道宣等喪二書，擷其要領，次封壃至教相，為篇凡八。於永徽元年成書，自署「終南大一山豐德寺沙門，時尚未有西明寺也（西明寺乃顯慶三年為皇太子造，後四二年）」。道宣未履梵土。書中《游履篇》總結歷世親啟彼境者自漢張騫至玄奘共十六人。《通扃篇》述感應事，於劉薩訶辨證尤詳，宣以貞觀初歷游開表，曾謁劉師康廟於慈州，而得之親證者。《壽相篇》統計自西晉以來，隋寺數及僧尼之消長，迄於隋世，寺有三千九百八十五，僧尼二十三萬六千二百，譯經八十二部，嗚呼！何其盛哉。

此書向通行有宋平江磧砂藏經本及支那內學院刊本。近時范祥雍復取宋湖州思溪圓覺寺藏本參校，勒成校定本，此梵夾兩冊乃洪武南藏本，海日樓沈戊萬物，冊面孫儆庚寅（光緒十一年題簽，時年八十有四），惟缺頁頗多，據大正藏鈔補、眉端沈氏間有批注，如謂烏荼國之折利咀囉城即《宋史》層檀國，似不可信（西儒考證，折利咀羅城亦見玄奘《西域記》，即今之Chanitatoea，在Matcānadi河岸）。惟於西印蘇利吒引鄒氏說即《宋史・天竺傳》之蘇囉茶國則是（《西域記》作蘇剌侘國，大疏屢提其名鉢顛社〈Patanfaei〉，梵稱sunāstra），鄒氏疑指鄒伯奇也。

沈氏識語可補錢錄札叢之缺。寐叟著作有《佛國記校注》，惜稿已佚。洪武南藏五年於南京開雕，扶桑友人謂彼國無此本。聞太原崇善寺尚存南藏六百三十三函，五千九百七十卷，未知此書在其中否？

余往健威假讀是書，過錄沈批既畢，為題數語歸之，以記我眼。

一九九一年一月

《悉曇學緒論》後記

悉曇者，蓋梵語拼音之階梯，其傳入也甚早。道安著錄之《悉曇慕》，唐時其書尚存，載於《開元釋教錄》三。北涼曇無讖以魯流盧樓四流音，隸於十四音之列，唐代密宗傳中天竺本，甚為詬病，責其以龜茲語紊亂梵言，具見於慧琳書。

然莫高石窟所出唐人流傳之《悉曇章》，每章皆綴此四流音為聲曲折之助，合以沈約四聲譜所述「晃朗晃」等，以為謳歌有如《渭城曲》「刺里離賴」之和聲，且於序中明載「并合秦音，以鳩摩羅什《通韻》魯流盧樓為首」。則以此四音造頌，唐人仍慣用之。幸石室所出，又有《通韻》之佚篇，可悉其淵源所自。此四流音，在印度吠陀語法中，實只有ṛ,ṝ,ḷ三字母。而ṛ音讀如ri，Prātiśakhya以為含有r音於中間如古之伊蘭語；ḷ則極少用，音讀如lri（見Macdonell《吠陀語法》，頁一五）。今梵文字書此四字母之音為ri、ṝi、lri、ḹri，與慧琳標音寫成乙上乙去聲力力自是吻合。北方澤州慧遠則云：「魯、流、盧、樓，外國正音名為億力、伊離、栗、離。」這是隋時的讀法。

安然書《悉曇藏》卷五引惠圓法師《涅槃經音義同異》內記光宅法師說梵字母：

> 光宅法師以魯字為履音，流為梨音，盧字為亂吼反，樓字不異。

光宅是寺名，光宅師似指利言。利言，《宋僧傳》無傳，其事跡見於西明寺圓照及釋智慧二僧《傳》。圓照著述甚多，其一為《翻經大德翰林待詔光宅寺利言集》二卷。《智慧傳》云：

貞元八年，上表舉智慧翻傳……得罽賓三藏般若開釋梵本，翰林待詔光宅寺沙門利言度語，西明寺沙門圓照筆受。

利言是當時梵文度語的翻經師，彼讀魯音如履，流音如梨，則是收ḷ音者。

溯自北魏至梁，譯事彌盛。北天竺與扶南沙門相繼蒞華，多賚梵本。北周文帝二年，波頭摩國律師攘那跋陀羅（周言智賢）與耶舍崛多譯《五明論》，謂聲、醫、工術及符印等（《續僧傳》卷一），印度聲明之學是時已正式傳譯流佈。梁天監五年於揚都置扶南館，隨舶入華之扶南僧眾，若曼陀羅（梁言弘福）、僧伽婆羅（梁言僧養）皆大賚梵經，遠來貢獻。梁武梵學知識，即取給於是。隋時北天竺烏場國沙門那連耶舍（隋言尊稱）與同國毘尼多流支（隋言滅喜）皆入居大興善寺。彼等所譯經皆由釋彥琮製序。及開皇十二年，彥琮遂於大興善寺掌譯事。彼以中天竺師梵音為本，兼涉昆侖書，於西域、南海之殊言異譯，了然於胸。著有《辯正論》，以垂翻譯之式。自稱：「於天竺字體、悉曇聲例，尋其雅論，亦似閒明。」前此道安嘗論譯胡為秦，有五失本，三不易，彥琮則力陳胡、梵之別。謂「胡本雜戎，梵惟真聖，理無相濫，休致雷同，語梵雖訛，比胡猶別」。近歲西域所出古文字佛典，自婆羅謎文、佉盧書，以至吐火羅文A（焉耆文）、龜茲、粟特、于闐之類，種別至繁，統曰胡書，猶嫌含混。慧琳所舉，不過其一耳。彥琮既長於「悉曇聲例」，惜其未遑著論；故知隋世，聲明之書，早已傳播，僧人久嫻習悉曇，灌頂遂得整理涅槃經疏，以總結十四音之說，為之判為單、複二途，斯道昌明，不待密宗東來，始成顯學也。

密呪入華甚早，義淨久傳其妙（《宋僧傳·義淨傳》稱「淨多文，性傳密呪，最盡其妙，二三合聲，爾時方曉正」）。淨著《南海寄歸內法傳》在第三十四《西方學儀》（「儀」字據天理大學鈔本是書目錄）提及《大疏》（Mahābhāṣya）作者鉢顛社攞（即Patañjali）及印度文法書《苾栗底》（Kāśikāvṛtti），是時僧人已注意印度語法。稍後，密宗影響最大之兩大師南印度摩賴國人金剛智（華言光明）及其門人北天竺婆羅門族不空，皆以聲明施教。金剛智父為婆羅門，善五明論，金剛智承其學，復至中、西天竺博習

多方，《不空傳》稱其「年十五，師事金剛智，初導以梵本《悉曇章》及《聲明論》」。而疏勒國慧琳復事不空，於印度聲明支那詁訓，靡不精奧，其學之淵源如此，故能指出曇無讖十四音廁人四流音之非，以所受為中天本也。金剛智之學再傳及於空海，流衍為東密。大曆間，能淹通天竺「悉曇諸部異執及四圍（陀）五明秘呪儀軌」者，又有五臺山僧澄觀，其博綜與慧琳相埒，惟無專著流傳，殊為可惜！

本書原擬附一悉曇學年表，以排印已竣，無暇論次，惟有期之異日耳。

一九九〇年二月

《中印文化關係史論集——悉曇學緒論》，香港：中文大學中國文化研究所暨三聯書店，1990年

《畫𩕳——國畫史論集》小引

昔圜悟禪師拈語略云：「至簡至易，往還千聖頂顎頭。彈指圓成八萬門，一超直入如來地。」嚴滄浪論詩，截斷眾流，亦云：「此乃是從頂𩕳上做來。」詩家得力於是，以之論畫，何獨不然。熟讀禪燈之文，於書畫關捩，自能參透，得活用之妙。以禪通藝，開無數法門。董香光之「小中見大」（《楞嚴經》四云：「一為無量，無量為一。小中見大，大中見小。」）、八大之「八還」，取自《楞嚴》，均見其證也。余自退休而後，改授課於藝術系，且浸淫於繪事。積歲以來，與諸生談藝，頗費唇舌，中邊未到，何異鼻觀。輒舉歷代畫壇魁怪，相與撈天摸地，上下其論；談言微中，亦可解頤。偶爾著筆，積稿不覺數十篇，所論多涉畫史上關鍵人物與重要問題，稍加比次，敢云「從頂𩕳上得來」，但聊作警悟之資，因題曰「畫𩕳」。友人何懷碩見之，為彙交《時報》印行，公諸同儕，聊當棒喝云爾。

庚午歲暮

《畫𩕳——國畫史論集》，臺北：時報文化企業出版公司，1993年

《文鏡秘府論探源》序

日本弘法大師志篤神默，本不屑於文事，乃以餘力撰《文鏡秘府論》，示緇素好事之人，以學文途徑；復約其旨要，次為《眼心抄》。大師以唐貞元入華，從青龍寺惠果阿闍梨問業，返國建真言宗，六大所遍，五智共涵。濫字（𑖨𑖼）乍飄，沾溉千禩。余嘗登高野之山，赴萬燈之會；金剛峰下，鏡月朗照乎三千；曼荼羅前，自他同人於一覺。大師精熟選理，自言耽好藻麗，所作儷語，固已戛戛獨造。復工眾藝，余最服其法書，不蹈羲獻，而力追北海，飛白奇絕，狂草天縱，足以俯視百代，莫可比肩者矣。《文鏡》者，又詞章之曼荼羅也，間多鈔存眾說，錄及帝德，意雖在於課虛，體例庸有未純。中唐以還，《詩格》之書，披靡一世，師多所襲用，自龍標、皎然，皆在甄摭之列。《四聲論》舊著，摘采尤富，漢土佚籍，賴以徵存，尤此書功績所在，深有裨於文學史者。顧其持論，既多依傍成說，用亦不無疏失：如《文意篇》取南北宗以喻文事，稱司馬遷傳於賈誼，司馬為北宗，賈生為南宗。初疑其取自《詩格》，及檢《吟窗雜錄》所引王昌齡書，實無是語；因請高野山僧釋慈圓遍勘正智院、暨栂尾高山寺諸本，罔不如是，始信出於原本。大聖偶有小失，究無傷日月之明也。《文鏡》一書，扶桑治漢文者未遑多及；自來攻治僅三數家，及楊惺吾播入中土，稱譽其書保存唐賢遺說，乃復赫顯於世，學者至欲持與彥和《文心》相頡頏，揄揚過實，欲得古人用心深處，不其難哉！門人王君晉江，治此書有年，爬梳櫛比，纂次成編，頗能道其取材之所自，足為讀《文鏡》者他山之助。既成，乞序於余，余適歸自扶桑，夙慕師之崇德高文，鑽仰彌高，尤喜覩此編之刊行，用敢妄為論列。竊以為《文鏡》特大師之緒餘而已，夫其羅列調聲避病之制，只足為升堂入室之資；若謂大師精義盡在於是，則未為知言者也。

一九八〇年九月上浣

王晉江：《文鏡秘府論探源》，香港：天地圖書有限公司，1980年

美國紐約安思遠先生所藏歷代佛教寫經展序言

寫經的事業隨着佛典翻譯工作而展開。現存佛經寫本可追溯至西晉惠帝時聶承遠寫的《諸佛要集經》(一)。考《諸佛要集經》乃竺法護所譯。見僧祐《出三藏記集》卷二著錄（大正五五冊，二一四五號，頁七下）。他譯經時，清信士聶承遠及其子道真等承旨，執筆詳校（見《開元釋教錄》卷二，大正五五冊，二一五四號，頁四九四下，又頁四九六下）。此卷題「元康六年（二九六）三月十八日寫已」。豈即當日筆錄之本耶？降至西涼李氏、北涼沮渠氏，寫經漸多；至北魏西魏而極盛。《釋迦方志》篇七（見大正五一冊，二〇八八號，頁九七四）稱道武（拓跋珪）之世，「寫一切經」。孝文帝時，帝舅昌黎王馮熙右洛陽寫十部一切經；「一經一千四百六十四卷」，十部經可得一萬四千六百四十卷。倫敦大英博物館Stein966號《雜阿毘曇心》卷尾題記「大代大和三年（四七九）十月二十八日洛州刺史昌黎（王）馮晉國書於洛陽」。即當時寫經殘葉，只是萬分之一而已(二)。

吐魯番的寫經，像城郊發現陶器，內有佛經十三種，其中有《金光明經》卷二，題記年月為「庚午歲八月十三日」，即太武帝世祖神𪊽三年（四三〇）。法京國立圖書館所藏有記年最早的敦煌寫卷絹本Pelliot4506號，為北魏獻文帝皇興五年（四七一）《金光明經》卷二，相去四十年。又大英博物館Stein616號即《金光明經》卷四除病品，題「為亡比丘龍泉窟主永保敬寫」。署書寫年代為太和三年（479）戊子。南北朝時，是經極受人重視，帝王亦多開講。《陳書》高祖紀下——「二年冬十月……輿駕幸莊嚴寺，發《金光明經》題」。隋煬帝亦命慧乘從張掖為高昌王麴伯雅講《金光明經》（參見《續高僧傳》卷二四）。知此經流通之廣，故壁畫亦多所取材焉。

此批在香港大學馮平山博物館展出古寫經斷片為美國紐約市安思遠先生所藏，共六十一件（中國寫本

四十三件，朝鮮寫本十八件）。據稱部份出於吐魯番及敦煌。其經卷尾有記明經的名稱和卷帙數目，略舉一二事，說明如次：

圖錄3　妙法蓮華經提婆達多品第十二

存爾時佛告諸菩薩至說偈言「不貪五欲樂」一段。

又一斷簡唐人書

此經第一譯者為吳支謙，稱《佛以三車喚經》一卷，應是譬喻品[三]。其稱《妙法蓮華經》八卷，二十八品，乃姚秦時鳩摩羅什所譯。此寫卷即是羅什本。

圖錄1　摩訶般若波羅蜜勸起眾生品卷之二　放光十九。

六朝寫本

按《放光般若經》卷十七即為《摩訶般若波羅蜜》教化眾生品第七十四（見大正八冊，二二一號，頁一一七）。

圖錄7　大般若波羅蜜多經卷第廿六　三藏法師玄奘奉詔譯　初分教誡教授品第七之十六。

存「復次善理汝觀」訖「若我、若無我，增語非菩薩」。今本「非」作「是」（見大正五冊，二二〇號，頁一四三）。

圖錄8　大般若波羅蜜多經卷五十六　初分辯大乘品第十五之六三藏法師玄奘奉　詔譯。

（見大正五冊，二二〇號，頁三一五）。

圖錄11　維摩詰經香積品第十
唐寫本

起「於是舍利弗」訖「菩薩說法故遣化來」，此鳩羅什譯（見大正14冊，四七五號）。一本作「香積佛品」。

《美國紐約安思遠先生所藏歷代佛教寫經展》，香港：香港大學藝術系，1987年

註釋

（一）見董作賓：《敦煌紀年表》引佛學書局印許國霖之《敦煌石室寫經題記彙編》二五（《東方學報》第一卷第二期，新加坡，一九八五）。姜亮夫《莫高窟年表》亦稱：「寫經有明確年代者此為最早。」又謂此為日本橘瑞超所得之庫車者。惟謂《諸佛要集經》，中土所得，無此經名，疑即《諸經要集》，則非；不知此乃出自竺法護所譯者（上海古籍出版社，一九八五，頁二七）。

（二）詳拙作《選堂集林——史林》（香港：中華書局，一九八二），頁四二一—四二九。

（三）參南條文雄（泉芳璟）譯：《〈新譯法華經〉序》（平樂寺書店）。

《石濂大汕與澳門禪史》序

宗教與政治往往互相利用，治宗教史者，不能不着眼於當時相關之政治現狀。唐代密宗及晚明禪客無不與政治結緣，彼此之間屢相諍訐，其事久為史家聚訟之論點。明之亡，志士逃禪者眾，就中不少魁奇特立之士，陳援庵先生述滇黔佛教，其尤精辟軼群者也。若乎粵東，天然之於丹霞，大汕之於五羊、澳門，均昭昭在人耳目。天然門下鼎盛，已用汪宗衍之著論，至若大汕其人，久遭譏訶蒙詬，至今仍為問題人物。間嘗與姜伯勤教授談及，以其專心嶺表禪學，必有以抉微闡幽，平停眾說。頃者蒙其出示此書綱要篇目，驚其所論深入勝理，最難得者，為澳門普濟禪院蓮峰庵與鼎湖山燈史之資料，前人所未措意者，賴君揭櫫於世，發揚幽潛，功莫大焉。明季遺民遁入空門，一時才俊勝流，翕然趨向。其活動自江南迤及嶺南，徒眾之盛，實以金陵天界寺覺浪上人一系與番禺海雲天然和尚一系最為重鎮，彼此各以詩鳴，且與當時新貴往來酬答，如海幢今無《壽李曉湘司寇八十》一詩，長至百韻。浪上人門下則兼擅繪事。其時皈命者，多以「大」排名，有若海雲之以「今」與「古」。其著聞者，石谿之為大杲，龔賢之為大啟，倪嘉慶之為大然，大汕正亦取大為名，故曾青藜序其詩謂「燦與無可（即方以智）同參浪上人，得知大汕為奇士」，其言非妄。觀集中挽以智及為石谿、野遺題畫諸什可以見之。乃《讀嶺南人詩絕句》小傳，竟謂大汕自稱覺浪盛嗣，未知是否，深滋疑惑，似未見及此也。大汕因潮州程鄉人謝氏之請，有廣南之行，其王以師禮尊之，汕與論政，援引儒術，頗得大體。維時得以私貨往來，遂富甲一方。吳綺《林蕙堂全集》，汕出資二百緡刻之。自藩王勛戚公卿以下，無不爭相折節，大汕視之蔑如也。於是士林側目，索賕交訌，終因潘稼堂諍之，以致於死。杭大宗游長壽寺賦詩深致傷悼。君子蓋憫其行之不檢，而嘆交友之凶終隙末，及翰林之褊窄，而地域間之歧見，亦有以助成之。余早歲讀迦陵詞，睹大汕為其所繪填詞圖，豐

頤美髯，令人神往，一時名家題咏殆遍，訝異其繪事之工。及觀集中《過毗陵哭其年太史》長古，知其交誼之篤。近賢論陳詞，但知引釋弘倫之《摸魚兒》，而不及大汕，益嘆《離六堂集》之不易得，恨其流行之不廣也。大汕才驚四座，人稱其「百家絕技一身勝，天界威光萬里騰」，信非過情之譽。今集卷前自繪三十餘圖，一生行跡咸備於是。行佈之雅，筆勢之健，足使老蓮俯首，曾鯨減色。或賞其聾聵世人，穿鑿天地，非無故而然矣。姜君此書網羅宏富，立義公正，抉離六之真相，存澳門之信史。今歲為澳門回歸之年，君以此書奉獻，建樹不磨，足與山川同壽。至其於前人隱德密行，為之表彰勸戒，讀者當自得之，無庸余之喋喋也。蒼龍己卯三月饒宗頤拜序。

姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史：清初嶺南禪學史研究初編》，上海：學林出版社，一九九九年

魏太和寫《雜阿毘曇心經》跋

北魏寫經，可追至道武皇帝時造開泰、定國二寺，寫一切經。事見《釋迦方志》八。北魏皇室與敦煌莫高窟之關係，向來史家每提及東陽王元榮。史稱永安二年（五二九）八月，封元太榮（即元榮）為東陽王（《魏書・孝莊紀》）[一]。元榮在瓜州，曾廣寫佛經。日本中村不折藏《律藏分》第十四卷題記：「普泰二年，瓜州刺史東陽王元榮敬造無量壽經一百部。」英倫S. 4415號《大般涅槃經》卷第卅一題記為：「永熙二年（五三三）瓜州刺史東陽王元太榮。」[二]又S. 4528號《般若波羅蜜經》題記：「大代建明二年（五三〇）佛弟子元榮。」[三]北京圖書館華字五十號《大智度論》卷尾題記：「普泰二年……⊠陽王元榮。」合以上各卷題記，知元榮任瓜州下限可至永熙二年以降。謝啟昆《西魏書》卷十二有東陽王榮傳，稱其大統十一年，為瓜州刺史。據《周書・申徽傳》：「十年，遷給事黃門侍郎。先是東陽王元榮為瓜州刺史，其壻劉（鄧）彥隨焉。」謝氏蓋誤讀《徽傳》，元榮為瓜州刺史當在永安二年。至大統十一年，應指徽謀取彥事，時瓜州刺史當是鄧彥。敦煌莫高窟第八十三窟有「大代大魏大統四年戊午發願文（見謝稚柳《敦煌藝術敘錄》一五三至一五五頁），當即元榮所開之大窟。證以伯希和2551號殘道經背之李義修佛龕碑文有云：「復有刺史建平公、東陽王等各修一大窟。」此東陽王即元榮也。元榮事跡，賀昌群、向達均曾考證[四]及趙萬里撰《魏宗室東陽王與敦煌寫經》（《中德學志》五卷三期，一九四五）備論其生平，世所共悉。然魏在孝文未遷洛以前，寫經之事業已甚盛，馮熙之寫《一切經》，即其一例。馮氏當日寫經亦有流入敦煌，而保存於莫高窟者。

英倫斯坦因996號《雜阿毘曇心經》卷第六末有題記甚長，共十一行，字極佳。此卷部份現印入二玄社《六朝寫經集》列第十八[五]。曩曾摩挲原物，茲重錄如下：

《雜阿毘曇心》者，法盛大士之所說，以法相理，玄籍浩博，惛昏流迷，於廣文乃略微以現約，瞻四有之舌見，通三界之差別，以識同至味，名曰毘曇。是以使持節侍中駙馬都尉、羽真、太師、中書監領秘書事、車騎大將軍、都督諸軍事、啟府洛州刺史、昌梨王馮晉國，仰感恩遇，撰寫十《一切經》，一經一千四百六十四弓（卷），用答皇施，願皇帝陛下、太皇太后，德苞九元，明同三曜，振恩闡以熙寧，協淳氣而養壽。乃作讚曰：麗麗毘曇，厥名無比，文約義豐，揔演天地。盛尊延剖，聲類斯視，理無不彰，根無不利。卷云斯苞，見云亦諦。帝修后玩，是聰是㑨（備）（按原文作「諦修」，應是帝修，亦「帝」應作「諦」，二字顛倒，細看有乙號，已自更正）。

大代太和三年（四七九）歲次己未十月己巳廿八日丙申於洛州所書寫成訖

卷背又有文云：「《雜阿毘曇心經》卷。大代太和三年十月廿八日，洛州刺史昌黎（王）馮晉國書於洛州」題記。

此題記出於昌梨王馮晉國，蓋即馮熙。《魏書・顯祖紀》：和平六年夏即位，六月封征東大將軍馮熙為昌黎王。又皇興二年六月，以昌黎王馮熙為太傅[六]。《魏書》八十三《外戚傳》：「馮熙字晉昌，長樂信都人，文明太后之兄也。」「熙尚恭宗女博陵長公主，拜駙馬都尉。出為定州刺史，進爵昌黎王。」知昌梨王應是昌黎王。題記作馮晉國，唐咸通八年，熙十二代孫玄德等八人立昌黎馮王新廟碑，亦云字晉國（《金石萃編》卷一百一七）。與《魏書》之作「晉昌」異，寫卷及碑當較可信。《熙傳》又稱：「高祖（孝文帝）即位，文明太后臨朝……以熙為侍中、太師、中書監、領秘書事。……乞轉外任……於是除車騎大將軍、開府、都督、洛州刺史，侍中、太師如故。」官銜悉合。其太師之上有羽真一號者，《南齊書》五十七魏虜傳：「國中呼內左右為『直真』，外左右為『烏矮真』。」《康熙字典》謂北魏呼官吏為「真」，白鳥庫吉以為拓拔語之真，即蒙古語之čin（《東胡民族考》）。「羽真」一名不見於《南齊書》，疑烏矮急讀為羽，「羽真」可能即外左右之「烏矮真」。本傳又謂其「信佛法，自出家財，在諸州

鎮建佛圖精舍，合七十二處，寫一十六部一切經。延致名德沙門，日與講論，精勤不倦，所費亦不貲」。題記稱「仰感恩遇，撰寫十一切經」，傳則言寫一十六部一切經，蓋寫十部一切經事在太和三年，其後必再續寫六部，故得十六之數。此事《釋老志》不載，由此題記知北魏寫經事業之盛。帝舅昌黎王馮熙提倡之功獨多。武億云：「洛陽雖經破亂，而舊《三字石經》宛然猶在，熙與常伯夫（景？）相繼為州，廢毀分用，大至頹落。則石經敗沒，熙實為首俑（《偃師金石遺文記》，又張國淦《歷代石經考》）。熙燔石經以媚佛，久為人所詬病。」《南齊書・魏虜傳》云：「偽太后馮氏兄昌黎王馮莎二女，大馮美而有疾為尼，小馮為宏（即孝文帝）皇后。」是馮熙又名馮莎也。馮氏係出北燕；熙之父朗，朗之父弘，與馮跋俱王燕。《魏書・海夷馮跋傳》，稱跋父安，東徙昌黎，家於長谷，此熙所以得封為昌黎王也。朗有女入宮為文成帝皇后，即文明太后也，承明元年尊曰太皇太后，臨朝聽政，高祖為立報德佛寺。太后以高祖富於春秋，乃作《勸戒歌》三百餘章，又作《皇誥》十八篇（《魏書・皇后傳》），左僕射李思沖為之注解（《南齊書》五十七），孝文之喜華化，似得力於母教；而魏世宮廷佛法復盛，燕之馮氏，與有力焉（七）。

馮朗既追贈燕宣王，太后為立廟長安，又立思燕佛圖於龍城，皆刊石立碑（《魏書》后本傳）。馮熙一門顯貴，其二女並為孝文皇后；姊即幽皇后，嘗出家為尼；妹即廢后，為練行尼，終於瑤光寺（《魏書》十三《皇后傳》及《洛陽伽藍記》瑤光寺條）。太和二年春正月，封昌黎王馮熙第二子始興為北平王（《魏書・高祖紀》），太和五年七月，封昌黎王馮熙世子誕為南平王（同紀）。是年，詔昌黎王馮熙為西道都督，擊破蕭道成豫州刺史垣崇祖於下蔡（《魏書》九十八）。題記所稱皇帝陛下，乃指孝文帝；太皇太后，指文明太后。其讚曰：「帝脩后玩，是聰是備。」有訓誥之意，后謂其女也。開端云：「《雜阿毘曇心》者，法盛大士之所說。」法盛即法勝（Dharmaśrī），《阿毘曇心論》四卷（八），東晉初已由罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯出，風行一時。僧伽提婆又譯《增一阿含經》，甘肅酒泉發見承玄元年，高善穆所立石塔，其經柱即刻《阿含經》卷四十二之《結禁品》（第四十六）（九），可見提婆譯本為人重視之情形。

《洛陽伽藍記》北邙山上有馮王寺，《北史・熙傳》：「北芒寺碑文，中書侍郎賈元壽詞，孝文頻登北芒寺，親讀碑文，稱為佳作。」北芒寺即馮熙所建浮圖。《水經・漯水注》記平城云：「魏天興二年遷都於此。……（如渾水）又南逕皇舅寺西，是太師昌黎王馮晉國所造，有五層浮圖，其神圖像，皆合青石為之，加以金銀火齊，眾綵之上，煒煒有精光。」(十)《魏書・熙傳》稱其「建佛圖精舍，合七十二處」，「在諸州營塔寺多在高山秀阜」，此即其一。熙二女為孝文帝皇后，故稱曰皇舅寺，其所造浮圖可考者僅此。《魏書・外戚傳》熙字「晉昌」，水經注作「馮晉國」，與英倫《阿毘曇心》題記兩稱昌梨王馮晉國正合，可以訂史，並補標點本《魏書》校勘記之缺。明朱謀㙔《水經注箋》校本引《後魏書》「馮熙字晉國」，楊守敬《水經注疏》云：「《魏晉・馮熙傳》字晉昌。」但朱氏所見本《魏書》實作「晉國」。

馮熙於太和三年在洛陽州任內，寫《一切經》十部；《一切經》每部一千四百六十四卷，共一萬四千六百四十卷，此《雜阿毘曇心卷》第六，衹是萬分之一。書於洛陽而流入敦煌，所謂滄海一粟耳。時孝文尚未遷洛也。麥積山石窟，其開鑿約在北魏恢復佛法至太和遷洛前後。麥積石窟造像風格頗近莫高之早期魏窟，《釋老志》云：「涼州平，徙其國人於京邑，沙門佛事皆俱東。」沙門與佛事每隨政權而遷移，莫高之開窟，北魏東陽王實為一重要角色；王及其戚屬自洛至敦煌，寫經之傳播自意中事，前此馮熙在洛陽所寫之《阿毘曇心》殘卷在莫高窟發見，正可說明此一史實。此事對於早期寫經習尚及其發展極有關係，故發其端倪，以俟他日進一步之探討云。

註釋

（一）宿白《敦煌莫高窟早期洞窟雜考》稱：「孝昌元年（五二五）九月之前，北魏明元帝四世孫元榮出任瓜州刺史，從洛陽到敦煌。」考《魏書・孝莊紀》，建義元年六月「癸卯以高昌王世子光為平西將軍、瓜州刺史，襲爵泰臨縣開國伯、高昌王」，而同《紀》云翌年「八月丁卯封瓜州刺史元太榮為東陽王」，則元太榮之前一年高昌王光

實為瓜州刺史。

（二）東陽王元太榮，劉銘恕錄誤作「王氏太粲」（《敦煌遺書總目索引》二〇〇頁）。

（三）劉銘恕「元榮」誤作「元集」（同上二〇三頁）。清人修《敦煌縣志》有元榮傳。

（四）賀昌群文見《東方雜志》第二十八卷十七號；向達《莫高、榆林二窟雜考》見《文物參考資料》第二卷第五期。塚本善隆《敦煌佛教史概說》（《西域文化研究》第一）。

（五）見《敦煌遺書總目索引》一二九頁。

（六）馮熙曾為定州刺史，《民國定州志》列熙入人物鑒戒篇。

（七）北方佛法興隆之地，莫如涼燕，參湯用彤《南北朝佛教史》五〇五頁。

（八）I. Armelin 近著法譯《阿毘曇心論》，其前言論述此經原委甚詳，惟未及馮熙事。

（九）此新資料見王毅《北涼石塔》（《文物資料叢刊》一—一七九頁）。

（十）皇舅寺，熊會貞《水經注疏》：「寺在今大同縣東南。」《析津志》有《大金西京武州山重修大石窟寺碑》，稱「寺中遺刻有一云：『安西大將軍宕昌鉗耳慶時鐫，大代太和八年建十三年畢。』」慶時即宦官王遇，後進爵宕昌公。《水經·㶟水注》：（平城）東郭外太和中閹人宕昌公鉗耳慶時立祇洹舍於東皋。宕昌公亦見《魏書·馮熙傳》。長廣敏雄以為雲岡石窟，有為王遇在馮熙支持下建造者（《東方學》六十期）。

（一一）據趙萬里著《魏宗室東陽王榮與敦煌寫經》（《中德學志》）引。趙氏讀「元敬」為姓名，謂「敬殆榮之女」。余疑當讀作「敬寫」為是。

（一二）敦煌遺書散錄〇六〇七李木齋藏《無量壽經》卷下題「瓜州刺史元太榮所供養經」「比丘僧保寫」。李氏引《通鑑》「大統十一年東陽王榮為瓜州刺史」。然據《摩訶衍經》題記，《通鑑》之說實不可信。

《法華經——和平與共生的啟示》展覽會賀詞

今次由東洋哲學研究所、香港中文大學、俄羅斯科學院東方學術研究所聖彼得堡分院及香港國際創價學會聯合舉辦的「法華經——和平與共生的啟示」展，我覺得很有意義。

一直以來，法華經是備受佛教文化圈所重視的經典，其備受重視的程度，可以從出土發掘所獲得的版本數量與及被翻譯成多種文字的情況可以想見。

佛教源自印度，印度人有苦行的傳統思想，如果要把印度人的苦行思想傳播到其他民族，並植下根來，恐怕不是容易的事，尤其是中國。我們看看墨子「以自苦為樂，日夜不自休」，在漢代以後已成絕響，便可明白。可是佛教的傳入反而深入人心，並以漢譯的經典轉傳往韓國與日本，使佛教思想深植於兩國文化中，這不能不說是一個異數。

我認為這與釋尊從苦行經驗中尋找到不走極端的中道思想不無關係。釋尊毅然放棄苦行，並在面對牢不可破的種性問題上，提倡眾生平等。這已使佛教思想揚棄了印度人走向極端的思想邏輯，從而邁向直視眾生生命如何離苦得樂，取得大自在的宗教救渡層面。這個思想尤其在法華經中得到最高的體現，相信這正是法華經備受多個民族的喜愛，並廣泛受到重視的原因。

今次的展品大多為俄羅斯科學院東方學術研究所聖彼得堡分院所藏的珍貴版本，其中包括有多種不同文字的抄本，是難得一見的。佛教經典被翻譯成多種文字，其實每一種文字的翻譯都不是一個簡單的過程，由於被譯與譯出兩種文字在結構上都有基本的不同，如何去溝通傳達，既有「信」的問題，又有「美」的問題。這是歷來翻譯家共同致力而不易做到的難題。

佛典本來在梵文學上沒有太高的評價，一再翻譯，更不成樣子。如何能做到讓譯文成為可讀的文章，

並兼具「聲文」之美，讓王公貴冑以致一般平民百姓都能理解、進而崇奉為喜歡誦讀的信仰文獻呢？那就除了譯經僧徒「質木無文」的初步翻譯成果外，還必需經過文人學者的潤色，使之成為充滿「文學性」的藝術作品。

是以我們今日所見到遺留下來的經典抄本，都是經過許多無名英雄的勞動成果，這些經典不單單是考古文物，更是凝聚着無數人的智慧、信仰與希望的努力成果，甚至可以說，每一片殘文斷簡上的文字，都是人類生命力量的表現。

創價學會將這些寶貴的文獻編輯出版，除了為學術研究作出貢獻外，更是為人類保留珍貴的文化遺產。我期望創價學會利東洋哲學研究所今後繼續努力，讓更多人可以瞭解佛的智慧帶來的和平與共生的啟示。祝展覽會大大成功。

二零零六年十一月二十五日



清涼功德池

宗頤名說

先君為小子命名宗頤，字曰伯濂，蓋望其師法宋五子之首周敦頤，以理學勗勉，然伯濂之號始終未用之。自童稚之年攻治經史，獨好釋氏書，四十年來幾無日不與三藏結緣，插架有日本《大正藏、續藏》，及泰京餽贈之《巴利文藏》，日譯《南傳大藏經》。

初，余於法京展讀北魏皇興《金光明經寫卷》，曾著文論之。八一年秋，遊太原，夜夢有人相告。不久，陟恆岳，於大同華嚴寺覩龍藏本是經，赫然見其卷首序題「元豐四年三月十二日真定府十方洪濟禪院住持傳法慈覺大師宗頤述」。又於《百丈清規》卷八見有「崇寧二年真定府宗頤序」。元普度編《廬山蓮宗寶鑑》（卷四）內慈覺禪師字作宗頤。元祐中，住長蘆寺，迎母於方丈東室製《勸孝文》，列一百二十位。曩年檢《宋史・藝文志》，有釋宗頤著《勸孝文》，至是知其為一人，以彼與余名之偶同，因鐫一印，曰「十方真定是前身」。

又余與扶桑素有宿緣，自一九五四年著文論熙寧中潮州水東劉扶所塑瓷佛，為小山富士夫取以迻譯，嗣後論文屢在兩京刊布。近時為二玄社編《敦煌書法叢刊》凡二十九冊，向不知何以結緣如此之深，後悉日本大德寺住持養叟宗頤，與一休宗純同出華叟宗曇之門。一休，即真珠庵開祖也；養叟，與余名復相同。前生有無因緣不易知，然名之偶合，亦非偶然，因識之以俟知者。

佛教聖地Banāras

在印度做禪定工夫必有一定的場合，乃於巖壁之下鑿一小窟，作為習靜寧神之所。這些小窟，既黝黑又淺狹，僅可容膝，面壁兀坐，可以抖擻精神。有些是臨時安置的，非常馬虎。而由比丘（bhikṣus）構成的僧伽（saṃgha），雖有他們的團體，由於出家的緣故，行乞四方，原無定所，到了雨季，不能不找個地方來安憩，即所謂「夏坐」[一]。在奧義書時代，印度人的生活一般分為四個階段[二]，壯年為林居時期（vāna-pros-tha），入叢林中苦修，積極作禪定思維，不僅佛教徒如此，其他婆羅門和耆那教徒亦是一樣的。還有一種流浪者，梵言是Vrātya[三]，帶著宗教狂熱，謳唱吠陀詩篇，樂、舞併作，一面自我鞭笞，到處遊歷，從苦行來謀取解脫。《阿闥婆吠陀》中許多地方提到關於雅利安人這種奇詭的信仰與活動。在佛家的教訓中，禪定是要到達彼岸的六波羅蜜之一；亦是瑜伽（yoga）八部的第七術可以從靜坐內省進入第八段的「三昧入定」（samādhi）。

禪的學說很早就傳入中國，鳩摩羅什所譯的三十五部經典中，便有三種屬於禪定，一為《禪經》三卷，又名《坐禪三昧經問》，最末一種為《禪法要》三卷，梁僧祐的《出三藏記》云：「弘始九年閏月五日重校正。」這時雖有禪經的翻譯，但習禪之風尚未成為氣候，要到達摩東來，六祖崛興，宗門方饒蔚為思想的巨流。時至今日，談禪已經成為家常便飯，日本更為氾濫。藝壇學界一股風異常熱鬧，禪之被普遍採用，作為人們生活的點綴品，有如中藥開方之配上甘草。詩人拿禪作他斷句的切玉刀，畫藝家建立他的畫禪室，禪被掛在人們的嘴邊，真的是所謂口頭禪、杜撰禪了。

記得一九六三年，我去印度旅行，從Agra南下到佛教聖地Banāras，剛下飛機，步進會客室，一條光管上圍繞著成千成萬的蚊蟲，旅舍房間都設下二三重防蟲密絲網。我的天！這是二十世紀，如果回到佛

陀的時代，不知是怎樣的一個世界，真是不可想像。僧人是不容許殺生的，耆那教徒還要赤裸一絲不掛，他們的戒律，連蜜糖也不准吃，因為蜜就是蜂的生命。在禪窟裏打坐，簡直是把軀體奉獻給昆蟲蚊蚋的犧牲品，這樣的苦行，代價之大，普通人如何受得了！由於印度吠陀經的Tapas宇宙理論，深入人心。Tapas是熱，為一切創生、進化的原動力，亦兼訓苦行，印人的高度宗教熱誠和篤信苦行的行為導源於此。加上輪迴說牢不可破的信仰[四]為婆羅門、耆那、佛教的共同思想基礎，形成後來崇拜溼婆（Śiva）高度的苦行文化。人們深入森林生活，自願受到飢餓、寒熱、風雨種種的折磨，極端的自我虐待，以換取絕對解脫，沉溺而不返；以極苦謀取極樂，不惜任何犧牲自我摧殘，這種心理要求，我認為還是功利的，而不是道德的。

佛經中的婆羅奈斯（Varanasī），即是今日之Banāras，出城外便是鹿野苑（Mṛgadāva），我躑躅於其間，心情無法寧靜，四處草樹蕭條，只碰見一位黃衣和尚遠來參拜，偶有二三瘦骨崚嶒的聖牛，踱來踱去。印度的佛教已極度衰微，據說僅存佛教徒數千人，不成隊伍。婆羅門輩對其蔑視，尤使人深感不平。想起當年佛陀悟道布教，即與憍陳如等五人初轉法輪於此。他先在摩竭陀國都會的王舍城（Rājagṛha）和數論師Alara Kalama討論，虔修四禪；又訪Udra-ka參究「微細我」之說，在尼連禪河（Nauranjarā）西岸的漚樓頻螺（Uruvela）小村的苦行林中，苦行六年，於畢波羅（Pippala）樹下，跏趺默坐禪定思維，終於離有想、無想，獲得非想、非非想（Naiva samjña-nāsamjānyatara）的平等寂靜境地，而成無上正覺。佛陀的時代，流行兩種極端思想，順世外道主張精神上的享樂主義，苦行派像耆那教徒、尼犍子等則尋覓極苦來換取理想的至樂，二者都不近人情。佛陀折衷以中道，所以受到人們的擁護。但佛陀本身的覺悟，仍是在苦行中磨練出來的。他的教藝所揭的苦諦、樂諦不離其宗，跳不出當日的Tapas理論。佛家和耆那教的苦行說，先秦時候，未入中國。即使有因緣傳入，亦不易為人信奉。屈原言及「桑扈[五]贏（裸）行」，很像耆那教徒。荀子對陳仲、史鰌及忍辱宋鈃的抨擊，可見苦行說深不為人所容。況儒家提倡身體髮膚受之父母不敢毀傷，列為孝道，和印度苦行家的摧殘身軀，正背道而馳。苦行思想在中國無法茁長。故此，佛教

要到東漢以孝為明訓的時代，引述睒子供養盲父母的至孝故事的經典，方能得到人們的歌頌。吳康僧會譯《六度集經》，用儒來說佛，有了儒化的佛書，佛教思想才得正式為儒士所接受。

唐天寶以後，戰亂頻仍，士大夫投入禪林，在精神上算是找到一點著落，儒門收拾不住，許多大文人都與佛門大打其交道，禪門從此乃有極大的變局。可是他們忽略了印度原來的禪那生活，是以苦行為基礎，苦行才是禪的內涵，禪是需要實踐親證的，面壁九年，真地要盲修瞎練，不是僅說句「一口吸盡西江水」的狂言，徒作天花亂墜的鬥嘴胡謅、說說笑笑，下一轉語便了事。東方宗門的禪那，因移植而變質，橘變為枳，而是入世的、開放的、樂觀的，和印度原典的禪那，帶有濃鬱的宗教狂熱，極度的自我磨折，甘受肉體、精神上的宗教懲罰，然後取得徹底瞭悟和真正解脫，相去十萬八千里！

敦煌石室的二八五窟便是個禪窟，窟頂四周有三十六幅修禪圖畫，其中還有西魏大統四、五年的題記。中央南面小龕外，特別繪著瘦削長髮的「婆藪仙」，婆藪仙過去嘗做過梵王、帝釋，於萬千劫纔作為轉輪聖王。修習禪定智慧，廣化眾生。由於他看見龍王的女兒名曰黃頭而起愛慕心，便失去他的神通與禪定法。後來深自悔責。這故事出自吳支謙譯的《摩登伽經》[六]。大家須知，見色動妄念，雖歷劫的仙人，亦會失去神通。這件事可為人們鑑戒，故禪窟把它繪成圖，是有深意的。禪的目的在修行。法顯翻譯的書名曰《禪經修行方便》，點出「修行」二字，禪是重實踐，非徒作空談，要從苦行磨練得來。宋人談理學，喜歡講論，說六經有理窟。但禪窟不能單純看成理窟，禪重修行，不尚空談。明代王學末流，墜入狂禪，受到不少人的責難。許多心學大師竊取禪的伎倆，說出一套動人的禪理。可是對印度的實際情形，卻十分隔膜。王慎中說：「苦行偏節，無取於君子之教。」以儒折釋，不易使人心服，徒見其對印度的苦行，沒有半點了解。禪的道理，去原典越說越遠。我敢請心學家門，不要輕易造論，甚至說「佛言一切行無常，意存呵毀」[七]。世尊何來有半點呵毀之心，未免厚誣古人。如果到叢林中去靜坐內省一番，也許另有一點不同的體會。

註釋

(一)見《佛國記》。

(二)梵志、家居、林居、遊行。

(三)意思是medicant行乞或tramp飄泊者。

(四)最先出現於Bṛhadāraṇyada(《奥義書》)。

(五)莊子作戶。

(六)第四品。

(七)熊十力語。

《洛陽伽藍記校箋》序

伽藍者，蓋象教之關津，而信根之枝幹也。蘊光明，則萃堵波堪任萬載之輝，言感通，則祇洹圖乃有百卷之富。夫教宿於理，理存乎業；理生無朕，業形於跡。理得則業可忘，跡消而理難泯。理之所在，與覺海而同深；跡之永淪，賴空文以垂遠。井識之徒，但求理於跡，徒掎摭其文，是何異隔重壁而闚旻天，限寸心以量滄海。積劫無盡，大惑莫解，不其悲乎！

自慈風東被，叢林競起，劉宋以降，名山寺塔之記，作者漸繁。劉璆之誌京師（一），劉悛之陳益部（二），書並淪佚，今惟東魏楊司馬衒之書五軸存耳。亂離既瘼，禾黍生哀；感晨鐘之罕聞，悲隧門之一閉。鋪張寺宇，爰及人文；寓褒貶於興亡，吐奇思於鑑戒。亦復時綴按語，用寄長謠。凌雲望火，羅什不歸；涼風滿堂，圖澄永去；靜言以思，伊其戚矣。門人楊君東波攻治此書，亦既有年，嘗申澗蘋之說，略規唐晏之疏，以諸家論著，詳於名物，而略於詞條。爬梳子注，或混於珷玞；枝蔓失朋，徒病夫榛楛。裁章貴於順序，情義審其指歸；務原始以要終，期辭達而理舉。無取長冗，庶不偭乎前修；或免支離，甘受嗤於拙目。余少耽楊《記》，涉趣差同，嘗妄發其微言，共資揚搉。聞夫財由穢心，建寺終燼；宣律之語，足深長思。龍宮起忿，孰兩東門之可蕪；忉利下生，歷百五年而復滅。天王葺構之作，祇樹載茂之緣，雖有造者，僅接遺基，延及於今，但剩荒土，古往來茲，罔不如是！記曾過洛陽之墟，登龍門之阜，寺廟都盡，蔓草末刪，像罕完軀，尊者安在！意當生第四天中，還受九十一劫，重以永劫不極，世界無邊。勞度叉休現其神通，舍利弗能無有憂色！藏山如電，逝川若飛，蟻子中生，餘灰幻滅，魏氏伽藍，祇是無始以來、異熟業報中一小劫簸而已。

歲次辛酉

註釋

（一）見《隋志》及《內典錄》。

（二）見《高僧傳序》。

編後記

《饒宗頤佛學文集》共收論文六十七篇，分六門，其中尤以「佛學淵源論」及「緣繫敦煌」二門為要，當中涵蓋饒教授最重要的佛學論文，所選篇章足可代表饒教授在佛教學上的成就。翻閱全書，讀者當可對饒公作為一個佛教文獻學研究者，有更深入的了解。

編選饒教授的佛學文集，並非易事。因為他的佛教論述文字，不單見於書中各篇，還零星見諸其他題材論文，可謂星羅棋佈，要悉數編入，實不可能。因此，本書在編選過程中唯有按如下準則：

一、饒教授的佛教文學創作，如詩集《佛國集》，因不涉及佛學研究，故未收入。

二、饒教授的梵學（印度學）論文，有不少主要探討婆羅門教，雖有部分佛教文獻印證，如〈尼盧致論（Nirukta）與劉熙的釋名〉、〈印度波爾尼仙之圍陀三聲略論〉等篇，然而主題仍非佛教，故未收入。

三、一切屬於婆羅門教的論文，如〈梨俱吠陀無無頌〉、〈瑜伽安心法〉、〈阿闥婆吠陀第一章「三七」（trisaptās）釋義〉、〈F.Staal 著Agni書後〉等篇，因屬梵學婆羅門範疇，故不收入。

四、饒教授的〈我與敦煌學〉及〈港臺地區敦煌學研究的回顧與展望〉二篇，部分內容雖與佛教文獻學相關，然而文章重點仍屬敦煌學研究史回顧，故未收入。

本書論文底本主要根據《饒宗頤二十世紀文集》，然而集內排印有不少紕漏，故編者校對時盡量參考初版原刊本，如《選堂集林・史林》、《梵學集》、《敦煌白畫》、《中印文化關係論集語文篇・悉曇學緒論》及《固庵文錄》等籍；至於梵藏文詞彙，主要參考中村元《廣說佛教語大辭典》、吳汝鈞《佛教大

辭典》、張怡蓀《藏漢大辭典》、A.B.Keith *A History of Sanskrit Literature*、I Armelin *Le Coeur de la Loi Suprême*、Hajime Nakamura *Indian Buddhism*及M.Winternitz *A History of Indian literature*等工具書以助校對，其中尤以Winternitz的三冊《印度文學史》資料最詳，幫助較大。

最後，由於工作時間所限，書內尚有錯訛之處，概由編校者負責。此外，仍有少數與佛教相關的論文未及編入本書，幸而遺珠不多，敬希讀者見諒。

選編者謹識

二〇一三年四月十日

策劃編輯　安　東
責任編輯　高立志
責任印制　宋　超
封面題字　饒宗頤
封面設計　羅　瑞


ISBN 978-7-200-10808-8
9 787200 108088 >

定價：158.00元